

أ. د. طه عبد الرحمن

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

-3-

روح الحجاب



دين الحياء

من الفقه الاثتماري إلى الفقه الاثتماني

3 - روح الحجاب

أ. د. طه عبد الرحمن

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

– 3 –

روح الحجاب



المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

ال فهرسة أثناء النشر. إعداد المؤسسة العربية للفكر والإبداع

دين الحياء: من الفقه الاتهامي إلى الفقه الاتهامي

3- روح الحجاب

أ. د. طه عبد الرحمن

184 ص.

ISBN 978 614 8024 18 4



«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

©حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤسسة

الطبعة الأولى، بيروت، 2017

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

لبنان - بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الحق سبحانه وتعالى في كتابه العزيز:

«وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا
اَكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بِهَانًا وَاثْمًا مُّبِينًا، يَا أَيُّهَا
النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجَكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ
يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ
فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا».

صدق الله العظيم

سورة الأحزاب، الآيتان 58-59

محتوى الكتاب الثالث

11	المقدمة
15	الفصل الأول: الحجاب والظهور
15	1. تُهم الخصوم للحجاب
15	1.1. الحجاب لباس بُس
16	2.1. الحجاب لباس سُهرة
16	3.1. الحجاب لباس مظهر
16	4.1. الحجاب لباس إبداء
17	5.1. الحجاب لباس إيذاء
17	6.1. الحجاب لباس عداء
18	2. تناقضات خصوم الحجاب
19	1.2. الجمع بين مدح «الالتباس» وذمه
21	2.2. الجمع بين طلب لباس الشهرة والدعوة إلى تركه
23	3.2. الجمع بين اعتبار المظهر والقدح فيه
26	4.2. الجمع بين الدعوة إلى الإبداء وإنكاره
30	5.2. الجمع بين الضدية والمثلية
39	الفصل الثاني: الحجاب والاعتقاد
39	1. تهمة انتهاك الحجاب لمبدأ العلمانية
40	1.1. إلزام المرأة بارتداء الحجاب

40	2.1. إذلال الحجاب للمرأة
41	3.1. تعاطي المحتجة التبشير بالإسلام
41	4.1. توظيف المحتجة السياسي للحجاب
42	5.1. اقتحام المحتجة للفضاء العام
44	2. الرد على تهمة انتهاك الحجاب لمبدأ العلمانية
44	1.2. إبطال دعوى إلزام المرأة بالحجاب
49	2.2. إبطال دعوى إهانة المرأة
52	3.2. إبطال دعوى ممارسة المحتجة للتبشير
57	4.2. إبطال دعوى تسييس المحتجة للحجاب
62	5.2. إبطال دعوى احتلال الحجاب للفضاء العام
69	الفصل الثالث: الحجاب والإعفاء
76	1. نقد قانون حظر زنا المحارم في التحليل النفسي
82	2. نقد فكرة التخلي عن الأب في التحليل النفسي
84	1.2. إنزال الأب منزلة الإله
87	2.2. تنازع الألوهية بين الأب والأم
90	3. نقد سلطان النظر في التحليل النفسي
90	1.3. النظر التحليلي إدراك إبليسي
91	2.3. النظر التحليلي إدراك محجوب
97	الفصل الرابع: الحجاب والإغواء
99	1. الإخلال ببعض شروط الحجاب
104	2. انتشار التكشف
106	1.2. العرض التسليعي يحجب الحفظ
107	2.2. العرض التسليعي يحجب الكرامة
108	3.2. النظر المستعرض يحجب نفسه عن نفسه
110	3. جاذبية الحجاب

110	1.3. الخاصة اليهودية للحجاب
115	2.3. الخاصة اليوسفية للحجاب
127	الفصل الخامس: الحجاب والفقد
129	1. الخاصة اللباسية للعلاقة بين الزوجين
129	1.1. العلاقة الجنسية بين الزوجين علاقة كاسية، لا عارية
132	2.1. العلاقة الجنسية بين الزوجين علاقة مهذبة، لا مسيئة
135	2. الخاصة الاستعافية للحجاب
136	1.2. الحجاب تحصين للذات وللآخر
139	2.2. الحجاب استعصام
142	3. الخاصة الاستكمالية للحجاب
143	1.3. الحجاب والكمال الإلهي
146	2.3. الحجاب والكمال الإنساني
153	الخاتمة
155	خاتمة لا كالحواتم: من شعب الحياء الإقرار لذوي الفضل بأفضالهم
179	المراجع

المقدمة

من المسلّم به أن «الحجاب» كلمة تعدّدت معانيها واختلفت أطوارها، بدءاً بمعناها الأصلي الذي هو «الحاجز الجليّ الذي يمنع من الرؤية» وانتهاءً بمعناها الروحي الذي هو «الغطاء الخفي الذي يستر الحقيقة»؛ ونستعملها هنا في معنى واحد بعينه، وهو «لباس المرأة المسلمة»، بصرف النظر عن اختلاف اجتهادات الفقهاء التي تعلقت به؛ إذ يكفيها في تحديده القدر الأدنى من الشروط الذي حصل إجماعهم عليه؛ وقد تطرّقنا إلى هذه الشروط الدنيا في الفصل الثامن من الكتاب الثاني، حين تناولنا موقف الفقيه الائتماري من التكشف المعاصر، نهاذج ومقادير.

أما هاهنا، فلا نشتغل بـ«فقه الحجاب» بمعناه الاصطلاحي الضيق، وهو «التشريع للحجاب»، وإنما بمعناه الاستعمالي الواسع، وهو «النظر في الحجاب»؛ إذ كل فقه للحجاب نظر فيه، لكن ليس كل نظر في الحجاب فقهاً له، إلا أن هذا الاختلاف بين الطرفين الذي هو عبارة عن اختلاف الأخص عن الأعم لا يضرّ توجُّهنا الفقهي في شيء؛ إذ نروم إقامة نظرنا في الحجاب على ما ثبت في فقهه بوسائل الإثبات المعلومة، فيلزم أن «النظر في الحجاب» هاهنا عبارة عن تأمّل في المبادئ العامة التي يقوم عليها «فقه الحجاب».

ولهذا التأمّل وجهان اثنان: أحدهما موجب أو قل «بنائي»، إذ يقوم في بيان هذه المبادئ الجامعة والنتائج الفكرية التي تترتب عليها؛ والوجه الثاني سالب أو قل «نقدي»، إذ يقوم في نقد الدعاوى التي تضادّ هذه المبادئ والرد على الشُّبه التي تُرد عليها؛ وقد اشتغلنا في الكتاب الأول بالجانب البنائي من هذا التأمّل، إذ اجتهدنا في بيان أعمّ المبادئ التي يتأسس عليها «الفقه الائتماني»؛ أما في هذا الكتاب الثالث، فنريد أن نشتغل بالجانب

النقدي من هذا التأمل، فنجتهد في الرد على الاعتراضات التي وردت على إحدى مسائل الفقه، وهي: «التحجُّب» في مقابل «التكشُّف»، بناء على الأصول العامة للفقه الاتهامي التي استخرجناها، وذلك لسببين رئيسين:

أحدهما، أن الحضارة المعاصرة لا تنفك تَملاً صدور الأفراد، أينما كانوا، بمختلف مبادئها وقيمها، وتزود العقول بمتقلِّب مقولاتها وأحكامها؛ والمسلم الذي تحيط به هذه الحضارة إحاطتها بغيره قد يُدرك مدى تأثير هذه المبادئ والمقولات فيه أو لا يُدركه، منساقاً مع أشكالها وأطوارها، حتى يَفْجَأَ الصَّدَام بين بعض هذه المبادئ والمقولات العصرية وبين ثقافته الضاربة جذورها في دينه، فيضطرب في عمله الديني، وإلا فلا أقل من أن يلتبس عليه هذا الشأن أو ذاك من شؤونهِ؛ هذا، ما لم يكن قد نُبِّه على وجوه مخالفتها لمقاصد دينه؛ وقد لا يكفي تلقُّيه هذا التنبيه في رفع الاضطراب عن عمله الديني، بل يحتاج إلى أن يستيقن من ضرر هذه المبادئ أو بطلان هذه المقولات بطريق الاستدلال العقلي، لا بطريق التقرير العقدي، حتى يقدر على الخروج من هذا الاضطراب، ويعود إليه سابق اطمئنانه إلى شعائره؛ وما يُدريك لعله يستعين بها حصَّله من الأدلة العقلية في جدال الآخرين بالتالي هي أحسن متى تعرَّضوا لعقيدته وشريعته!

والسبب الثاني، أن ما تعرَّض له «الحجاب» في المجتمع المعاصر من ألوان الطعن وما تعرَّضت له «المحتجبات» من أشكال القدح يعز نظيره في التاريخ الحديث، حتى كأن التحضر في الحياة الذي يزعم هذا المجتمع حملَ لوائه ليس إلا توحُّشاً في معاملة الدين وأهله.

فقد زعم خصوم الحجاب أن المرأة المُسلمة أرغمت على ارتداء الحجاب، بغية إخضاعها للرجل وانتزاع كل حقوقها، فضلاً عن منعها من استعمال جسمها؛ إذ لم يُعد هذا الجسم في ملكها، بل عاد في ملك الرجل؛ وهكذا، يكون الحجاب وسيلة لقهر المرأة، محو لقدراتها وشلا لحركاتها؛ فلا يدل ارتداؤها له إلا على نكوص فاحش لوضعيتها.

ثم إن الحجاب، بحسب هؤلاء، لا يسلب المرأة المُسلمة إمكاناتها في الحركة فحسب، بل أيضاً يسلب إمكاناتها في التواصل مع غيرها، ناهيك عن الدخول في حوار حقيقي

معه يسمح لها بأن تُغيّر موقفها أو اعتقادها أو رأيها؛ لقد بات من المتعذر أن نعلم بما تفكر فيه، بل باتت لا تعرف أن تفكر، ولا تستطيع أن تعرف ما تريد؛ فكيف لها إذن أن ترى رأيها أو تُجري اختياراتها وقد مات شخصها!⁽¹⁾ ناهيك عن أن تُمارس حقها في أن تعشق شخصا شاذًا أو أن تدخل في ممارسات جنسية تشذ مثل شذوذه⁽²⁾.

بل تهادى هؤلاء الخصوم في تشنيعهم بالحجاب، فادّعوا أنه لباس يفضي إلى «الانحراف»⁽³⁾، بحجة أنه ينزع عن الواقع وصفه، مستبدلا به الخيال؛ فيفتح الباب للذكور لأن يتوهموا ما شاءوا من ألوان الفاحشة، إن شهوات أو مُتَعَا، حتى إن الأزواج يجدون في هذا اللباس بديلا من البكارة؛ فكلما رفع أحدهم اللثام عن وجه زوجته، تحيل أنه فضّ بكارتها؛ فقد تحوّل هذا اللباس في مُخَيَّلَات أنصار الحجاب إلى بُدٍّ⁽⁴⁾ يقدسونه ويعبدونه، جاعلا منهم شواذ بحق.

كما زعموا أن تحجّب المرأة المسلمة ليس من الدين في شيء⁽⁵⁾؛ فلم يُثَبَّت، بحسب ظنهم، أنه أمر إلهي مُحْكَم؛ فلا هو بمعتقد إيماني، ولا بعمل تعبدي، ولا بسلوك روحي، وإنما هو عمل ابتدعه الفقهاء الذين ظلوا يشرّعون لتسلط الرجل على المرأة، وقتنه «الإسلاميون الأصوليون» الذين جعلوا من الدين فكرانية (أي إيديولوجيا) سياسية؛ وحتى على تقدير وجود أمر إلهي، فإنهم لا يرون فيه ما يدعو إلى اعتباره أمرا بارتداء لباس مخصوص، وإنما يعتبرونه أمرا بمجرّد الحياء، كأن الحياء، عندهم، قد يوجد مع وجود الكشف.

وحتى لو سلّم بعضهم بأن هناك أمرا إلهيا باللباس، فإنهم يرون بأنه منوط بظروف مخصوصة للدعوة الإسلامية؛ إذ لم يكن المقصود به إلا فئة مخصوصة من النساء، وهي

LAMBLIN: *Le voile des femmes* p. 196–200.

(1)

(2) نفس المصدر، ص 208.

(3) المقابل الفرنسي: *perversion*.

(4) المقابل الفرنسي: *fétiche*.

Leïla BABES: *Le voile démystifié*, p. 7–12.

(5)

«أمهات المؤمنين»؛ بل ذهب بعضهم إلى أن ارتداء الحجاب إنما هو عودة إلى الجاهلية الأولى؛ إذ كان هذا اللباس، بحسبهم، من اختراع مشركي الجاهلية، ولم يكن من اختراع القرآن الذي اكتفى بمجاعة عادة قديمة، داعيا إلى الأخذ بأسباب الحشمة في اللباس، وتاركا أمر تقدير هذه الأسباب لكل واحدة من النساء⁽⁶⁾.

فهذان السببان: «حاجة المسلم المعاصر إلى العدة الاستدلالية» و«الطعن في أخلاق الإسلام، متمثلة في التحجب» كافيان في بيان أن هناك ضرورة عاجلة لإنشاء فضاء فكري جديد يكون مبنيا أفضل بناء على ثوابت الإسلام، ومؤهلا خير تأهيل لمواجهة التحديات الدينية والأخلاقية المعاصرة، بحيث يستطيع المسلم أن يتحرك فيه تحرك الخصم في فضاءه الفكري، فيحاوره محاوره الند للند، بإقرار هذا الخصم نفسه.

وهذا الفضاء الفكري المطلوب هو الذي يُسهم «النظر الاتهاباني» هاهنا في إنشائه، متصديا لأظلم التحديات التي تواجه المرأة المحتجبة في المجتمع المعاصر، وهو: «نزع لباس الحرية الدينية» عنها في الوقت الذي يتزين به كأظهر ما تكون الزينة غيرها من النساء المتكشفات؛ إذ يقوم هذا النظر بتزويد المحتجبة بالأدلة العقلية التي تحتاجها في التصدي لهذا التمييز الظالم.

فجعلنا هذا الكتاب الثالث متضمنا خمسة فصول، تناولنا في الفصل الأول الأحكام المُنكرة التي أثارها ظهور الحجاب في الفضاء العام، وفي الفصل الثاني الدعوى العريضة التي طالما تشدق بها الخصوم في حملتهم المسعورة على المحتجبات، والتي تقول بأن الحجاب ينتهك مبدأ العلمانية الذي قام عليه المجتمع المعاصر، واشتغلنا في الفصل الثالث بالرد على ما نُسب إلى الحجاب من تعمية الأنظار والأجسام، وفي الفصل الرابع بالرد على ما نُسب إلى المحتجبة من إغواء الرجال وإذكاء الشهوات، كما فُندنا في الفصل الخامس ما زعمه أهل التحليل النفسي من دلالة الحجاب على فقد البكارة وفقد الذكورة؛ وتوصلنا، من خلال هذه الردود، إلى إثبات أن أخلاق الإسلام هي أخلاق حجاب، ظاهرا، بقدر ما هي أخلاق حياء، باطنا.

(6) نفس المصدر، ص 118.

الحجاب والظهور

لقد وضحنا كيف أن المجتمع المعاصر يفتح باب «التكشف» على مصراعيه، متوسلاً فيه بكل ما أوتي من الوسائل، ومتّبعا فيه كل ما بدا له من الطرائق، حتى إنه لا يُقرُّ بالوجود إلا لمن استطاع أن يحقق لنفسه الظهور، زاعماً بأنه يتقيد في ذلك بحفظ حرية الآخر في الظهور؛ لكن لما أعلن «حجاب المرأة المسلمة» ظهوره في الفضاء العام، ثارت نائرة أهل هذا المجتمع وشنوا على ذوات الحجاب الحملة تلو الحملة، ولا يزلون يفعلون، منقلبين على ادعائهم بأن مجتمعهم يحفظ حق الظهور للجميع؛ فجاء كلام المفكرين والسياسيين والإعلاميين، وحتى مقلديهم من المنسويين إلى ملة الإسلام، عن الحجاب طافحا بأشنع التناقضات، بل واقعا في أفحش المهاترات والترّهات التي ينكرها بادئ الرأي، ناهيك عن أن يقول بها أحد من العقلاء.

1. تُهم الخصوم للحجاب

لما خرج الحجاب من نطاق الحياة الخاصة إلى فضاء العلانية، وأصبح شيئا بارزا للعيان في الحياة العامة، تصدى له خصومه بقوة؛ فطفقوا يتفنّنون في إحصاء مساوئ هذا الظهور، ويتنافسون في القدح في الداعين إلى حفظ هذا اللباس؛ ونسوق هاهنا المساوئ الكبرى التي ينسبونها إلى ظهور الحجاب، وهي كالاتي:

1.1. الحجاب لباس بُس

يحمل الحجاب، في نظرهم، دلالات متضادة، حيث إنه لا يُخفي جسم المرأة فحسب، بل إنه، في ذات الوقت، يُظهره، أو، على الأصح، إنه يسعى إلى إظهار ما يخفيه من جسمها

وإخفاء ما يظهره؛ فالمرأة المتحجبة هي، على الحقيقة، امرأة ساترة كاشفة وكاشفة ساترة.

2.1. الحجاب لباس شهرة

لما كان لباس الشهرة هو كل ثوب يراد به الاشتهار في الحياة العامة، فقد جلب ظهور المرأة بالحجاب أنظار الآخرين إليها، وجعلها عرضة لأن يشار إليها بالبنان؛ فكانت المحتجبة تستخدم هذا النظر العمومي أو هذه الإشارة المائزة لفائدتها الخاصة استخداما لا يحترم الآخر، إذ يكون على حساب الأغلبية التي تحرص على ممارسة حرياتنا في ظل الاستمساك باحترام الآخر⁽¹⁾.

3.1. الحجاب لباس مظهر

يجعل هذا اللباس، بحسب رأيهم، المظهر الخارجي يستغرق المرأة بكليتها، فيغدو وجودها مردودا إلى هذا المظهر؛ يترتب على هذا أن الحجاب ينزع من المرأة باطنها الذي يحدد ماهيتها، فلا يبقى منها إلا الظاهر الذي تتخطفه الأبصار؛ فهي امرأة لا هوية لها تُعرف بها، ولا فردانية لها تشخص بها، وإنما مجرد كائن نكرة أو كائن مجهول⁽²⁾؛ أو قل، بإيجاز، إن المتحجبة عبارة عن ظاهر لا باطن له.

4.1. الحجاب لباس إبداء

الواقع أن الحجاب يبدي حضور المرأة بما لا يديه تكشفها؛ فإن المرأة، في حال احتجابها، أشد بدوا منها في حال تبرّجها، حتى كأن الحجاب انتقل عن وصفه الذي هو الإخفاء إلى ضده، فصار بمثابة علامة على الإبداء، أي علامة على عرض أشبه بالعرض الذي يقوم به الإشهار، بحيث تتفحص الأبصار المحجبة كما تتفحص البضاعة⁽³⁾.

BAUBEROT: *Le voile que cache-t-il?* p. 86.

(1)

BENSLAMA: *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, p. 198.

(2)

Fawzia ZOUARI: *Le voile islamique*, p. 60.

(3)

5.1. الحجاب لباس إيذاء

يتعدى ظهور المرأة بالحجاب نطاق ممارستها لحريتها إلى المس بحريات الآخرين؛ ذلك أن حجابها يهجم على الفضاء العام بقوة، فيضرّ بمبدأ الاشتراك في القيم التي تُحدّد صيغ التعامل بين الأفراد فيه، كما يضر بمبدأ التساوي في الحريات والحقوق التي تنبني على هذه القيم المشتركة، بل إن الحجاب يضر بالنظام العام.

6.1. الحجاب لباس عداء

ليس ارتداء الحجاب مجرد مخالفة لقواعد اللباس التي يتبّعها الناس، وإنما يشكّل، في الحقيقة، تحدياً سافراً هو إلى معاداة الآخرين أقرب منه إلى مصادمة عوائدهم في اللباس؛ «الحجاب لباس ضدّ <العالم>»، أي [ضدّ] الآخرين، لكن يظل دائماً تابعا للعالم، [أي] على مرأى من العالم الذي يُعتَبَر وحشا ضارياً⁽⁴⁾.

لا تخفى الصلات التي تربط بين هذه المساوئ الست؛ فـ«مساءة اللبس» تفتح الطريق لإثبات أن الحجاب «منظور إليه» في مقابل إثبات أن المتحجبة «مستورة»، إذ الحجاب هو الساتر المنظور؛ والمساءات الثلاث: «مساءة الشهرة» و«مساءة المظهر» و«مساءة الإبداء» هي تجليات لهذه المنظورية؛ أما المساوئتان الأخريان: «مساءة الإيذاء» و«مساءة العداء»، فهما آثار هذه «المنظورية» التي يتصف بها الحجاب.

ويبدو أن الرد على هذه الادعاءات المتعلقة بإساءة الحجاب إلى الآخرين يكون ببيان كيف أن الحجاب لا يأتي باللبس، وإنما بالأمن، وأن تجليات ظهوره ليست مطلقاً مساوئ، وإنما محاسن، وأن الآثار التي تترتب عليها ليست أبداً مفاسد، وإنما منافع؛ لا شك أن هذا الرد يكون مفجماً لخصوم الحجاب لو أنهم كانوا مجرد مخالفين في الرأي لأنصار الحجاب؛ أما وأن خلافهم معهم جاء في سياق رفضهم لثقافة هؤلاء، فقد تعدّى خلافهم رتبة «التزاع» إلى رتبة «الصراع»؛ ويتجلى هذا الرفض لمجال الآخر الثقافي في

أمرين: أحدهما القول بـ«الآخِرية»⁽⁵⁾ بَدَل «الغيرية»؛ والثاني، العمل بـ«الازدواجية» بدل «الواحدية».

أما قولهم بـ«الآخِرية» بَدَل «الغيرية»، فيتجلى في كونهم لا ينظرون إلى مخالفهم على أنه «غير» يمثّلهم، أي فرد يشاركهم جملة من المقوّمات الثقافية، بحيث لو يراجع الطرفان استدلالاتها بناء على هذه المقومات المشتركة، لَمَّا امتنع اتفاقهما، وإلا فلا أقل من تجاوز بعضهما عن بعض؛ وإنما ينظرون إلى مخالفهم على أنه «آخر» يضادّهم، أي فرد يباينهم مباينة ثقافية مطلقة أو لا متناهية؛ فيتعذر أن يتصور أحدهم أن ذاته يمكن أن تكون آخر أو أن الآخر يمكن أن يكون ذاته؛ وقد استبد بهم، بسبب هذا التصور المغالي، «الخوف من الآخر» – أو قل «رُهاب الآخر» – وتجلت أفحش صوره عندهم في «الخوف من الآخر المسلم» تحت اسم «إسلاموفوبيا» و«الخوف من الآخر العربي» تحت اسم «عربوفوبيا»⁽⁶⁾؛ والخوف، إذا توجّهت سطوته إلى قلوبهم، منعها من أن تطمئن إلى وجود الآخر بين أظهرهم.

وأما عملهم بـ«الازدواجية» بدل «الواحدية»، فيترتب على تصورهم لـ«الآخِرية»؛ فلما كانت الذات والآخر، بحسبهم، ضدين لا يجتمعان، لزم أن يكون تعاملهم مع الآخرين غير تعاملهم مع ذواتهم، فيجوز أو يمتنع من التصرفات في حق ذواتهم ما لا يجوز أو يمتنع في حق الآخرين؛ فتراهم يتخذون في علاقاتهم معهم، توصيفا لها وتقويما، معايير مزدوجة؛ والغالب أن يكون المعيار الذي توزن به أقوال الآخر وأفعاله معيارا سلبيا، في حين يكون المعيار الذي توزن به أفكار الذات وأعمالها معيارا إيجابيا.

2. تناقضات خصوم الحجاب

في هذا السياق، لا ينفع في الفصل بين طرفي هذا الصراع إلا توّسل أحدهما بوسائل

(5) ولو أننا نستعمل مفهوم «الآخر» في عموم كتابتا بمعنى «الغير»، فإننا نستعمله في هذا السياق بمعنى أخص من معنى «الغير»، إذ هو «الغير المضادّ».

BAUBEROT: *Le voile que cache-t-il?* p. 15.

(6)

الاستدلال التي يتوسل بها الطرف الثاني، منطلقاً من بعض المسلمات التي ينطلق منها، ومستنداً إلى أعلى القيم التي يستند إليها؛ وهذا يعني أن الواحد منهما يتعرض للآخر، بانياً على منظور هذا الآخر، لا على منظوره الخاص؛ لذلك، لا يُفْلِح مناصرُ الحجاب في دفع ما نسبته الخصوم إليه من التَّهْم إلا إذا استطاع أن يُبرز الوجوه التي يتعارض به مسلكهم في كَيْل التهم للحجاب مع القيم الكبرى التي لا يفتنون يتباهون بها، وعلى رأسها قيمة «العقلانية».

فمعلوم أن هؤلاء الخصوم يدعون الاحتكام إلى «ميزان العقل» في كل شيء، بل يزعمون الاستئثار باعتقاده منذ فجر الحداثة؛ فيتعين، إذن، أن نفقِّهم على صور «اللامعقول» في تصوّرهم الفاسد لظهور الحجاب أو «منظوريته»؛ وواضح أن هذه الصور عبارة عن التناقضات المختلفة التي وقعوا فيها وهم يتتبعون ما يعتبرونه معائب أو مضار الحجاب؛ ونحصى منها خمسة أساسية، وهي: «الجمع بين مدح الالتباس وذمه» و«الجمع بين طلب لباس الشهرة والدعوة إلى تركه» و«الجمع بين حفظ المظهر والقدح فيه» و«الجمع بين الدعوة إلى الإبداء وإنكاره» و«الجمع بين الضدية والمثلية»، فلنفصل فيها القول واحداً واحداً.

1.2. الجمع بين مدح الالتباس وذمه

غالباً ما نجد الدارسين المعاصرين، إن علماء الإناسة أو علماء السلالة أو نقاد الفنون، يتوقفون عند ازدواج وظيفة اللباس، حتى إنهم جعلوا منها خاصية أساسية ينبغي استثمارها في تفصيل اللباس أو ارتدائه أو تصويره؛ وعلى قدر هذا الاستثمار، يكون حُسن اللباس؛ ولئن كان خصوم الحجاب، تأثراً بهؤلاء الدارسين، قد تفتنوا إلى علاقة اللباس بالالتباس كما يدل عليها اشتقاقهما، في اللسان العربي، من نفس المادة اللغوية، فقد أساءوا فهم الوجه الذي يتعلق به أحدهما بالآخر؛ إذ ادّعوا أن الحجاب يُغطّي الجسم من نفس الجهة التي يعرّيه، ويعرّيه من نفس الجهة التي يُغطّيها؛ وهذا واضح البطلان، إذ هو جُمعٌ بين نقيضين، وهما: «التغطية» و«التعرية»؛ والصواب أن الحجاب لا يستر الجسم إلا من حيث لا يكشفه كما إذا ستر الرأس والصدر، ولا يكشفه إلا من حيث لا يستره

كما إذا كشف الوجه والكفين؛ فالتباسية الحجاب أو ازدواجيته لا تأتيه من إقامة الستر مقام الكشف ولا من إقامة الكشف مقام الستر، وإنما من جعله الستر يحيل على الكشف والكشف يحيل على الستر إحالة الضد على ضده، إذ تُعرف الأشياء بأضدادها، فضلاً عن تخصيص كل واحد من الضدين بجزء من الجسم بما جعل الجزء المستور أكبر من الجزء المكشوف.

هذا من جهة المدلول الحقيقي للالتباس الذي يخصّ اللباس؛ أما من جهة المدلول المجازي، فقد يراد أن السّتر يدعو الناظر إلى تحيّل ما تحته والاستغراق في هذا التخيل، حتى كأنه ينظر إلى الجزء المستور دون ساتره؛ وفي هذه الحال، لا يكون الستر كاشفاً، وإنما الناظر هو الكاشف؛ والباعث على كشفه هو وجود مرضه، ونسبة المرض إلى الخيال كنسبة التناقض إلى العقل، فيكون هذا المرض حجة على خصوم الحجاب كما أن التناقض حجة عليهم، سواء بسواء؛ لذلك، حسم الإسلام المسألة بأن أوجب غض البصر، سواء كان المنظور إليه مكشوفاً أو مستوراً.

بيد أن بيت القصيد هو أن خصوم الحجاب، أخذاً بـ«الآخريّة المباينة» و«المعايير المزدوجة»، جمعوا بين موقفين متعارضين من الالتباس الذي في اللباس بمعنييه: الحقيقي والمجازي، على الرغم من تهافت أدلتهم على هذين المعنيين؛ إذ أحد هذين الموقفين هو أن هذا الالتباس خاصية تزيّن اللباس متى كانت ترتديه نساؤهم؛ والموقف الثاني أنه خاصية تشين اللباس متى كانت ترتديه نساء المسلمين؛ وبهذا، تهافت أدلتهم على الالتباس، فضلاً عما ينمّ عنه هذا التعارض من احتقار للآخر؛ والسر في هذا التعارض هو اصطدامهم بحقيقة ناصعة، وهي أن الالتباس في لباس المسلمة غيره في لباس غير المسلمة، إذ أنه في اللباس الأول التباس ساتر، بينما هو في اللباس الثاني، التباس كاشف؛ والكشف أحبّ إليهم من السّتر، بينما السّتر أحبّ إلى المسلمين؛ والحال أن الالتباس الساتر أدلّ على معنى «الالتباس» من الالتباس الكاشف؛ إذ الالتباس لا يكون إلا حيث يراد السّتر، ولا يراد الكشف كأنها الالتباس عبارة عن تسرّ على المقصود أو المعنى، بل كأنها نسبة الالتباس إلى المعنى كنسبة السّتر إلى المبنى؛ وعليه، فإذا كان خصوم الحجاب رجّحوا كفة الالتباس الكاشف على كفة الالتباس الساتر، فقد حرّفوا كلمة «الالتباس»

عن موضعها، إذ جعلوها تدل على نقيض ما تدل عليه في أصل وضعها، أي جعلوها تدل على «الكشف»؛ وهكذا، يكون فساد أدلتهم من فساد لسانهم.

2.2. الجمع بين طلب لباس الشهرة والدعوة إلى تركه

معلوم أن إحدى وسائل الدفع إلى الاستهلاك، في المجتمع المعاصر، هو العلامات الصناعية أو التجارية أو الخدمية؛ ووظيفة هذه العلامات أن تُميز بين المصنوعات والبضائع والخدمات، فيُقصد بها إشهار هذه المتوجات بين المستهلكين، أى أنها عبارة عن «علامات شهرة»؛ وحظُّ اللباس من هذه العلامات وافر، وحظ التفاضل بينها لا يقل وفرة، فتتبارى النساء في اقتناء الألبسة الموسومة بأشهر العلامات، لأن في مزيد شهرتها مزيد اشتها رهن بين الناس؛ ثم إن اللباس يختص بشهرة أخرى هي «شهرة الذوق» (أي «المُودة»); ومعلوم أن دور الخياطة لا تنفك تُحدث من الأزياء والأذواق ما يجعل النساء يحرصن على الظهور بها، تفاخرا بزيتتهن؛ وعلى هذا، فالمرأة، في المجتمع المعاصر، تلبس ثوب شهرة مزدوجة: «شهرة العلامة» و«شهرة الذوق»؛ وواضح أن القصد إلى الاشتهار في حالة «ثوب شهرتين اثنتين» هو ضعف القصد إلى الاشتهار في حالة «ثوب شهرة واحدة»؛ فإذا المرأة المعاصرة تحرص أكثر من غيرها على أن يرفع الناس أبصارهم إليها، وأن تفرض لباسها في الفضاء العام.

ولم يكن أعداء الحجاب ليجدوا في ملابس الشهرة لنسائهم، بعلاماتها المتميزة وأذواقها المتقلبة، ما يدعو إلى الإنكار عليهن، ناهيك عن أن يترددوا في رُفقتهم، وأنظارُ الجمهور مصوّبة إليهن؛ بل، على العكس من ذلك، يجدون في هذه الألبسة حفظ نسائهم لأناقتهم، ولزومهم لأذواق عصرهم؛ كما يجدون في هذه الرفقة رفعا مستحقا لمنزلتهم وافتخارا مشروعا على غيرهم؛ بل قد لا يُخفون أنهم يطلبون الاشتهار طلب زوجاتهم له، متوسطين بهن، حتى كأنهم يلبسون ما يلبسن؛ وإذا كان هذا حال النساء في اللباس الخاص بالمرأة، طلبا للشهرة، فما الحال باللواتي اخترن أن يلبسن لباس الرجال! فطلبُهن للشهرة أفحش، إذ لا يشتهرن بتميزهن بالعلامة المفضلة والذوق المستحدث فحسب، بل يشتهرن أيضا بمخالفتهم لجنسهن؛ وقد تُصبح هذه المخالفة ذوقا للعصر، فيراكم

أسباب الشهرة، أضعافا مضاعفة؛ وهيهات أن ترى خصوم الحجاب يتأففون من ترك المرأة صفتها في اللباس إلى صفة الرجال في لباسهم، بل قد يعدون هذا الترك أمرا مطلوباً متى كان تعبيراً عن الممارسة لحريرتهن، وتثبيتاً لذواتهن، ومطالبة بمساواتهن بالرجال!

أما المرأة المسلمة، فلا يُجيز لها دينها أن تتخذ من حجابها لباس شهرة، بل لا يجيز لها أن يكون لها القصد إلى ذلك، حتى وإن لم يكن كذلك في ظاهره؛ ثم إنه لو فرضنا أنها تبتغي بظاهر حجابها الاشتهار بين العامة، مخالفة شرطاً من شروطه، فإن هذا الظاهر الساتر يثني بأنها أقل طلباً للشهرة من غير المسلمة التي تتقلب في العلامات والأذواق المكشوفة؛ ومع هذا الفرق الاشتهاري الين بينهما، فإن مناهضي الحجاب لا يطبقون رؤية المحجبة تمشي في الأسواق، أو تعمل في المؤسسات، أو تحضر المنتديات، أو حتى تعبّر الطرقات؛ إذ يعدّون حجابها عنفاً صريحاً يُمارس عليهم، حتى إنك تظن بهم أنهم فقدوا صوابهم؛ وهل من فقدان للصواب أشنع من أن يتخذوا صريح التناقض سمة لأحكامهم على ثوب الشهرة!

فلم يبق لهم إلا اللجوء إلى المكر واتباع الحيلة في سحب الحجاب عن أنظارهم، فأحدثوا بدعة غريبة لا قِبَل للعقل بها، وهي اعتبار الحجاب علامة بمعنى «إشارة» كما يكون «الصلب» علامة، لا بمعنى «دليل» كما يكون «الاسم» علامة، أي دليل؛ وهذا نهاية في التضليل وتحريف الكلم عن مواضعه؛ وتوضيح ذلك أن العلامة تكون، في الأصل، بدلاً من شيء وضعه واضع كما يكون الصلب بدلاً من المسيح المصلوب بحسب زعمهم؛ والحجاب ليس بديلاً من أي شيء بما في ذلك «الإسلام»، حتى ولو أطلق عليه بعضهم اسم «الحجاب الإسلامي»، بل هو الشيء الذي يجوز أن يُوضع بدّل منه أو لا يوضع؛ ولا نعلم للحجاب بديلاً مقرّراً؛ وذلك أن الحجاب عبارة عن «ملبوس»؛ والملبوس ضرورة من ضرورات الحياة كالمطعم والمسكون؛ فمن هذا الذي يقول بأن الطعام علامة أو المسكن علامة، حتى يصح القول بأن اللباس علامة! فلو أن المسلمة تركت الحجاب، لكانت معدودة في العاريات كما أنها، لو تركت الأكل، لكانت معدودة في الجائعات، وأنها، لو تركت المسكن، لكانت معدودة في المشرّدات؛ أما الصلب، فلو نبذه حامله نبذاً، فلا يكون الحكم عليه من جهة العُري البتة، وإنما من جهة الإيثار وحده؛ فلا يُعدّ

عاريا، وقد يُعَدُّ ملحدا.

ولمّا أدرك رافضو الحجاب أن حيلتهم لا تخفى إلا على أهل الغرة من الناس، جاءوا ببدعة أخرى عسى أن يندفع بها الباقي منهم، وهي أن العلامات الدينية على نوعين: «العلامات الكبرى» و«العلامات الصغرى»؛ وحُكِمَ العلامة الدينية الكبرى، عندهم، غير حكم العلامة الدينية الصغرى؛ فلئن جاز إظهار العلامة الصغرى، فإنه لا يجوز مطلقا إظهار العلامة الكبرى؛ والحجاب علامة كبرى، فيتعين حجبها عن الأنظار؛ ولا يخفى ما في هذه البدعة الثانية من وجوه الحيلة، وهي:

أ. أن التفريق بين الكبير والصغير من العلامات الدينية يوهم بتحري الإنصاف والنزاهة في التعامل مع الحجاب.

ب. أن تصغير الصليب ممكن، بل إن هذا التصغير هو الغالب في لباس المرأة المسيحية، فيبقى لها حق حمله حيثما شاءت من الأمكنة العامة.

ج. أن تصغير الحجاب غير مُمكن، فلا يبقى خيار للمرأة المسلمة سوى نزعها.

د. الإيهام بأن المرأة المسلمة لم تُحرَم قط من حقها في التعبير والاعتقاد كما لم تُحرَم منه المرأة المسيحية سواء بسواء، مع أن الأولى تجرّدت من حجابها، والثانية اتشحت بصليبيها.

وهكذا، فإن إخلال رافضي الحجاب بمقتضى العقل في نسبة الحجاب إلى العلامة لا يقل عن إخلالهم به في نسبة الحجاب إلى لباس الشهرة؛ فما ليس مطلقا بعلامة جعلوه علامة بارزة ينبغي حجبها؛ وما هو حرمان فاضح من الحق، اعتبروه تمتعاً كاملاً به؛ وما هو تمييز ظالم بين النساء، عدّوه عدلاً تاماً بينهن.

2.3. الجمع بين اعتبار المظهر والقدر فيه

لا نزاع في أن اللباس مظهر أساسي من المظاهر الثقافية التي يتجلى بها الإنسان، حتى إنه يمكن الكلام، بصدد، عن «ثقافة المظاهر»؛ وقد تولّت فئة من الباحثين، وهم المعروفون بـ«السيمائيين»، الاشتغال بـ«مظاهر اللباس»؛ وهؤلاء يعدّون الألبسة،

كائنة ما كانت، عبارة عن مجموعة مخصوصة من العلامات بمعنى «الأدلة»، على خلاف خصوم الحجاب الذين خصّوا الحجاب دون غيره بوصف «العلامة» بمعنى «الإشارة»، والفرق شاسع بين «الدليل» و«الإشارة»؛ ويجعلون العلامات اللباسية في رتبة العلامات اللسانية من حيث وظيفتها التعبيرية والتواصلية، إذ أنها، في نظرهم، تُعبّر، عن قصد أو غير قصد، عن خصوصية الأفراد بقدر ما تقيم بينهم صلات مختلفة، بل يذهبون إلى ترجيح العلامات اللباسية على العلامات اللسانية، مدّعين أن اللباس يتقدّم على اللسان وجوداً؛ إذ يرون أن الأفراد استطاعوا، بفضل هيئاتهم في اللباس، أن يتبادلوا فيما بينهم أخباراً تخصّصهم أو تعمّمهم قبل أن يتعاطوا الكلام بعضهم مع بعض⁽⁷⁾، فيتضمن اللباس من العناصر ما يتضمنه اللسان، نسقا ووظيفة وتصرّفاً.

غير أن معارضي الحجاب أبوا، في حكمهم على الحجاب، إلا أن يُسقطوا من اعتبارهم النتائج والحقائق التي توصّل إليها العلماء بشأن اللباس، على الرغم من دائم زعمهم بأنهم متمسكون بأسباب العلم، بل بأنهم يحكمون العقل العلمي في موقفهم من قضايا الحجاب؛ فما كان منهم إلا أن جرّدوا الحجاب من الدلالات الواسعة التي وقف عليها العلماء بصدد عموم اللباس، والتي تجعل نسبة الحجاب إلى جسم المرأة كنسبة اللسان إلى عقلها؛ فكما أن اللسان لباسٌ لعقلها يُفصح عن مكنونه من الأفكار والمشاعر، فكذلك الحجاب لباسٌ لجسمها يُفصح عن باطنه من الاعتقادات والقيم؛ واعتبروا الحجاب، لا مظهرها ناطقاً يشعر بخصوصية المرأة المسلمة، وإنما هو طيف قائم يمحو هذه الخصوصية، بل اعتبروه ماحياً لماهيتها، إذ يسوّي بين النساء جميعاً، فيجعلهن كلهن عبارة عن «امرأة نكرة واحدة».

فيتضح أن تناقضهم هاهنا ناتج عن ازدواجية معاييرهم؛ فلو كان اللباس مدارُ الكلام غير الحجاب أو كانت المرأة التي ترتديه غير مسلمة أو كان حجاباً تلبسه امرأة مترهبة، لما ترددوا في الإقرار بما توصّل إليه الباحثون، ورفعوا منزلته رفعهم لمنزلة اللسان، وجعلوه دالاً على «الخاصية الإنسانية» دلالة اللسان عليها؛ لكن لما كان الكلام يدور

على الحجاب، وكانت المرأة التي ترتديه مُسلمة، فقد لجأوا إلى ضوابط أخرى لا تُمَتُّ إلى العلم بصلة.

ولم يُهمل المعارضون، في تناولهم للحجاب، معطيات العلم فحسب، بل أيضا أهملوا مكتسبات الرأي العام في مجتمعهم؛ إذ أصبح جمهوره يرى في الظهور حقا من الحقوق، وفي المظهر تعبيرا عن الذات، تميزا لها عن سواها، وتعريفا بكنهها، وتحقيقا لقدراتها، بل يرى أن ممارسة هذا الحق تسوّغ اتخاذ كافة الوسائل المتاحة للتمتع به، ما دام وجود الفرد، في هذا المجتمع، غدا مستغرقا في مظهره؛ ولا أدعى إلى طلب التمتع بالحقوق من الوجود، فكيف بالمظهر الذي بات يستغرقه! وإهمال المعارضين لهذا التطور الحاصل في تصور الرأي العام للمظهر يتجلى في اعتبار الحجاب، لا مظهرا يُمَيِّزُ امرأة حقيقية لها تحبّر ينبي عنه هذا المظهر، وإنما مظهرا يشير إلى امرأة افتراضية لا تحبّر من ورائه.

وهكذا، يتبين أن الخصوم يلجؤون إلى جملة من التناقضات، متقلبين بين طرفي كل تناقض من غير تنبيه، ولا تبرير، وهي كالآتي:

أ. أن المظهر إيجابي وسليبي معا؛ ويكون إيجابيا متى تعلّق بالمرأة المترجّة، إذ تُظهر زينتها للناس، متفاخرة بها؛ ويكون سلبيا متى تعلّق بالمرأة المتحجبة، إذ تخفي زينتها عن أنظار الناس، مستأثرة بها.

ب. أن الجسم ظاهر وباطن معا؛ ويكون ظاهرا من حيث دلالاته على الوجود، إذ الوجود مردود إلى الظهور؛ ويكون باطنا من حيث دلالاته على الماهية، إذ ليس في داخل الجسم شيء آخر غير الجسم.

ج. أن اللباس من جنس الجسم، وليس من جنسه معا؛ فاللباس من جنس الجسم، لأنه مادة ملموسة مثله، وليس من جنس الجسم، لأنه يحيط بالجسم، ولا يحيط الجسم به. أما ادعاؤهم بأن الحجاب يتنزّع من المرأة باطن خصوصيتها، فأقل ما يقال فيه أنه غاية الجهل بصلتين اثنتين: «صلة المرأة بحجابها»، و«صلة الحجاب بباطنها».

أما صلة المرأة بحجابها، فليست صلة مباشرة، وإنما صلة يتوسّط فيها إيمانها بربها؛

وتوسّطُ الإيمان بينها وبين الحجاب يجعل لباس الحجاب المادي يزدوج بلباس الإيمان الروحي؛ وعندها، يفقد الحجاب نصيباً من كثافة المادة، ويكتسب قسطاً من لطافة الروح؛ وعلامة سريان هذه اللطافة الروحية الناتجة عن الإيمان في مادة الحجاب نفسها أن المرأة تجد في ارتدائه راحة، بل طمأنينة خاصة لا تجدها بدونه؛ فلو أنها نزعَت حجابها في غير الظرف المشروع، لفقدت هذه الطمأنينة، بل لانتابها الشعور بأنها عارية.

وأما صلة الحجاب بباطن المرأة، فليست، هي الأخرى، صلةً مباشرة، أي صلة بين الحجاب المادي والباطن الروحي، وإنما هي صلة بين الحجاب الذي زالت عنه ماديته على قدر إيمان المرأة وبين باطنها الذي امتلأ إيماناً، أي صلة بين طرفين اثنين كلاهما روحي ولو تفاوتتا في مقدار هذه الصفة؛ فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يصح أن يقال بأن أحدهما يحجب الآخر، اللهم إلا أن يكون نور الحجاب أعظم من نور الباطن! وهذه الحالة منتفية، لأن نور الحجاب مستمد من نور الباطن؛ فأين من هذا ما يزعمه المعارضون من أن مظهر الحجاب يمحو مخبر المرأة! بل العكس هو الصحيح، وهو أن مخبر المرأة هو الذي يمحو مظهر الحجاب؛ ولا غرابة، إذ ذاك، أن يثير حجابها من المعارضة ما أثار ولا يزال، ذلك لأن الذي يصدِّم المعارض، من حيث لا يشعر، ليس منظرَ قطعة من القماش تُلَفُّ المرأة، مادامت هذا القطعة من ظواهر المادة التي يتعلق بها قلبه تعلقاً، وإنما الذي يصدِّمه، حقاً، هو قبس من النور أضفاه إيمان المرأة على هذه القطعة، قبس لا تُطيقه ظلمة المادة التي تهيم على مداركه؛ فالحق هو أن حجاب المرأة ساتر بينها وبين باطن المعارض، وليس ساتراً بينها وبين باطنها.

4.2. الجمع بين الدعوة إلى الإبداء وإنكاره

يكاد هذا التناقض يضادّ التناقض الذي سبق ذكره؛ فإذا كان التناقض السابق يتعلق بمظهر المرأة من حيث إنه يبدّد روحها، فإن التناقض الحالي يتعلق بمظهر المرأة من حيث إنه يُبرز جسمها.

لقد تقدّم أن تضافر المصالح بين مؤسسات التجارة والاقتصاد وبين تقانات الإعلام والاتصال أدى إلى بث «روح الظهور» في نفوس الجماهير؛ فلا مواطن في المجتمع المعاصر

إلا وهو مشدود إلى اللحظة التي يستطيع أن يلفت إليه أنظار الناس، متجشّما بسببها المشاق، ومرتادا من أجلها الآفاق؛ ففي هذا السياق الذي يُزَكِّي «الإظهار»، يورد الخصوم مسألة الحجاب، فينظرون إلى تعامل المسلمة معه نظرَتهم إلى تعامل غيرها مع لباسه من جهة أنها تُمارس الإبداء مثلما يمارسه، إلا أنهم يأتون فيه من التحريفات اللفظية والمفارقات الذهنية ما يدعو إلى اتهامهم بـ «ازدواج اللسان» أو «ازدواج العقل» أو، إن شئت قلت، «نفاق اللسان» أو «نفاق العقل»؛ فكما يقال: «فلان ذو وجهين»، فكذلك يمكن القول: «لسان فلان ذو وجهين» أو «عقل فلان ذو وجهين»؛ نذكر من هذه المفارقات ما يلي:

1.4.2. أن الإخفاء إبداء؛ معلوم أن «الإبداء» و«الحجب»، بموجب الاصطلاح والحد، مفهومان متضادّان؛ فلا إبداء مع حجب، ولا حجب مع إبداء؛ والحال أن المسلمة تتصرف بلباسها على مقتضى هذا التضاد، مفترضة أنه لا أحد ينازع فيه إلا أن يكون لا يعقل الوضع اللغوي للفظين أو يصرفهما إلى المجاز؛ ومع ذلك، يُصرّ الخصوم على أن حجابها يُظهرها بقوة، بل يوصلها إلى ظهور أشد من ظهورها، وهي بغير حجاب؛ وفي هذا تلبس واضح، ذلك أن الإبداء الذي ينبغي أن يبنى عليه المعارض حكمه في سياق النزاع هو «إظهار مفاتن الجسم»، في حين أن المسلمة تحجب هذه المفاتن؛ فإذا صار إلى وصفها بالإبداء، فلأنه صرف اللفظ عن المعنى الذي يوجبه المقام إلى معنى آخر، وهو «مطلق البدو»؛ ولما كانت المسلمة تبدو مستورة، فقد أضاف البدو إلى سترها، موها بأنه بدو لجسمها، بل موها بأنه إبداء لجسمها، بحيث أتى باطلين: أحدهما، أنه قام بتعدية الفعل اللازم «بدا» بالألف، حتى ينسب إليها فعل «الإظهار»، فضلا عن القصد إليه؛ والثاني، أنه جعل الشيء الذي وقع عليه الإبداء هو الجسم؛ وبناء على هذا التعليل، يكون المعارض قد توصل إلى جعل الإخفاء الذي تأتبه المسلمة إبداء، وجعل هذا الإبداء المزعوم للإخفاء إبداء لجسمها؛ وهكذا، فالمرأة، بحسبه، تبدي إخفاءها، وإبداءها لإخفائها إنما هو في نهاية المطاف، إبداء لجسمها.

ولا ينفع المعارض أن يقول: «إن ذات الحجاب تضاهي غيرها في تلقف أذواق العصر في الأزياء، فلا تقل عنها إبداء لمفاتنها»، لأننا نقول: إن الشروط التي وضعها الشرع

للحجاب معلومة؛ واستيفؤها واجب على كل مسلمة؛ فإن وقع الإخلال ببعضها، فإن ذلك لا يضر التحجب، ولا يصير به تكشفاً، وإنما يضر المحتجبة، فعليها أن تصحح عملها.

2.4.2. التحجب تبرج؛ لا يكفي المعارض بأن يجعل من إخفاء المرأة لجسمها إبداء له، بل يرتقي بهذا الإبداء المزعوم درجة، فيجعله تبرجاً صريحاً، علماً بأن التبرج هو إبداء المرأة زينتها ومفاتها؛ انظر كيف أن من استبدت به مخاصمة الحجاب، لا يمكن إلا أن يقلب، رأساً على عقب، كل ما فيه نصرة له! وهكذا، فالحجاب، عنده، ليس لباساً ساتراً، وإنما هو لباس كاشف؛ والستر ليس إخفاءً، وإنما هو إبداء؛ والجسم المستور ليس مستوراً، وإنما هو مكشوف؛ والمحتجبة ليست متسترّة، وإنما هي متكشّفة؛ ولا يهدأ له بال، حتى يكون قد وصف الحجاب بنهاية الكشف المتصور، ألا هو «التبرج»! ولولا التعلق بالظاهر المادي، وخوف التكذيب الفاضح، لزعم أن التحجب إنما هو تعرّ مقلّع؛ ولا يبعد أن نجد من التحليليين النفسانيين من يرى هذا الرأي، على شذوذه، جرياً على عادتهم في قلب الأمور إلى أضدادها.

على أي حال، فإن القول بأن التحجب تبرج يخرج من نطاق الحق إلى نطاق العبث، فلا يُعتبر؛ لكن يبقى أن القائل به يقصد، من وراء هذه العبثية، أن يحمل المسلمة على خلع حجابها طواعيةً، حتى لا يُتهم بمخالفة ظاهر المبدأ العلماني الذي يقضي بأن لا يُكره أحد على تغيير معتقده؛ فإذا اقتنعت المسلمة بأن تحجبها كتكشّفها سواء بسواء، لم يبق لها مسوّغ للاستمرار في التحجب الذي يجلب لها من العنت ما لا يجلبه التكشف؛ ويزيده إصراراً على خلط المفاهيم بعضها ببعض إدراكه بأن ظهور الحجاب في مجتمعه بعد السبعينيات من القرن الماضي إنما هو ثورة مضادة لـ «ثورة الجنس» التي عرفها هذا المجتمع في هذه الفترة بالذات، والتي بلغ فيها التكشف ذروته؛ فلا يدفع الثورة إلا ثورة مثلها، ولا ثورة في قوة «ثورة الجنس» إلا «ثورة الحجاب»؛ لذلك، كان أجدر بالمعارض، بدل أن يتماهى في التليس، سعياً إلى صرف المسلمة عن حجابها، أن يُقرّ بهذه الحقيقة التاريخية البينة، فيتولى، بغير تردد ولا تهيّب، صرف غير المسلمة عن تكشّفها؛ فقد ظهر بها لا مزيد عليه بأن ثورة الجنس هي الداء، وأن ثورة الحجاب إنما هي علاجها.

3.4.2. الروح جسم؛ يزعم الخصم أن التحجب يُورث للمرأة، في الفضاء العام، حضوراً لا يُورثه لها التكشف، غير أنه، عندما جاء إلى بيان الحضور، تَقَلَّبَ بين طرفين متعارضين، متغافلاً عن وجود التعارض بينهما، حتى كأنها شيء واحد، وهما: «الحضور بالجسم» والحضور بالروح؛ فَتَجَدَّه، تارة، يصف حضور المرأة بكونه حضوراً لجسمها، لكنه لا يلبث أن يصف هذا الحضور الجسمي بأوصاف الحضور الروحي، كما إذا نعتها بأنها لا تملك جسمها، فالجسم لا يملك الجسم، وإنما تملكه الروح؛ وتارة يصف حضور المرأة بكونه حضوراً لروحها، لكنه لا يلبث أن يصف هذا الحضور الروحي بأوصاف الحضور الجسمي كما إذا نعتها بأنها تسعى إلى الإغراء، فالروح لا تُغري، وإنما يُغري الجسد؛ ويرجع هذا التقلب إلى فاسد تصوُّره لصلة الحجاب بالجسم، إذ يدعي أن الحجاب سجن للجسم؛ والراجع أنه تأثر في هذا الادعاء بالمقولة القديمة التي نفذت في ثقافته، وهي أن «الجسم تابوت الروح»؛ فيكون قد قاس عليها صيغة ادعائه كما لو أنه قال: «الحجاب تابوت الجسم»، بدليل أنه يصف الجسم المحتجب بأوصاف «الميت» كما في قوله: «المرأة المتحجبة ظاهر، بلا باطن» أو قوله: «إنها مظهر، بلا مخبر» أو قوله: «إنها جسم، بلا جوهر»؛ وعليه، فإذا كان الحجاب سجنًا للجسم، فقد لزم أن يكون الحجاب، بموجب أن الجسم سجن للروح، سجنًا للروح؛ وهذا باطل؛ فقد تقدّم أن صلة المرأة بالحجاب ليس صلة مادية، وإنما صلة روحية.

وليس هذا فقط، بل لا يبعد أن يكون هذا المعارض قد تأثر، في ادعائه المذكور، بما يحدث في عصره من ألوان التكشف التي يرى فيها أصحابها صوراً حديثة للتستر، مثل «صبغ الشعر» و«طلاء الجلد» و«وشم الجسم»؛ فيجوز أن يكون قد انقاد، من حيث يعي أو لا يعي، إلى تشبيه علاقة الحجاب بالجسم بعلاقة الوشم به، لا سيما وأن ثقافته تعتبر الوشم، هو الآخر، لباساً للجلد؛ ومعلوم أن علاقة الوشم بالجسم علاقة غرز، أي أن الوشم يكون مثبتاً في عمق الجلد، فيصير جزءاً منه لا ينفصل عنه؛ فكذلك يتصور المعارض علاقة الحجاب بالجسم، أي أن الحجاب مثبت عليه تثبيت الوشم على الجلد، بحيث يكون جزءاً منه؛ فلتن بدا أن الحجاب يُلَفَّ الجسم من خارج، فإنه يلفه لفَّ الجلد؛ والجلد لا يزول عن الجسم، والوشم إنما هو من الجلد؛ من هنا، يتعذر على المعارض أن

يرتقي بعقله إلى أفق يتصور فيه الحجاب بغير ماديته الظاهرة، أي يتصوره لباسا روحيا؛ فهذا التصور يتطلب أن يقف على معان لطيفة لا تنفذ، أي يقتضي أن يدرك أن الحجاب «آية»، بل «أمانة»؛ وقد رأينا أن مبلغ علمه هو أنه «علامة»؛ وشتان ما بين «العلامة» و«الآية»، ناهيك عن «الأمانة»، ف«العلامة» إشارة مُلكية بديلة من المشار إليه، بينما «الآية» دلالة ملكوتية مستغنية بنفسها؛ وعليه، فهيهات أن يتهدي الخصم إلى الحقيقة الباهرة التي تخبرها كل متحجة في قرارة نفسها، وهي أن «الحجاب روح»⁽⁸⁾؛ فكل مسلمة ترتدي الحجاب تضيف إلى روحها التي في جسمها روحا ثانية تحيط هذا الجسم بنورها، فتكون «روحا على روح»؛ فهل، إذن، تستوي ذات الروح وذات الروحين! كلا ثم كلا.

5.2. الجمع بين الضدية والمثلية

واضح أن النعوت الشنيعة التي نعت بها الخصوم الحجاب لا يمكن إلا أن تُقضي بهم إلى الحكم عليه بأنه شر، بل بأنه من أفظع الشرور؛ هذا، على فرض أنهم لم يبيتوا، في الأصل، هذا الحكم، فمهدوا له بكل هذه النعوت الباطلة؛ ويقوم هذا الشر المزعوم، بحسب رأيهم، في الطريقة التي تتعامل بها ذوات الحجاب مع الآخرين، وتتخذ هذه المعاملة الشريرة المزعومة وجهين أساسيين هما: «الإذابة» و«العداوة».

لو نتأمل إلحاح هؤلاء الخصوم على علاقة الحجاب بالآخر، لوجدنا أن الأصل فيه هو الموقف الذي يتخذونه، هم أنفسهم، من «الآخرية»؛ ذلك أنهم لا يعدّون الآخر — كما سبق وأن اتضح — «مثلا»، وإنما «ضدا»، نظرا لأنهم يبنون هذا الموقف الخاص على اعتقادهم وجود تباين ثقافي بين الذات والآخر لا يمكن الحد منه، بله محوه؛ وهكذا، فلما كان المعارضون يرون في الآخر تهديدا لوجودهم، يجب التصدي له والقضاء عليه، فقد أسقطوا رؤيتهم العنصرية هذه على علاقة ذوات الحجاب بسواهن، فتصوروا أنهن، هنّ كذلك، يرئن في الآخر خطرا على وجودهن، ينبغي دفعه بإلغاء الآخر.

(8) تدبر الآية الكريمة: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ»، الأعراف، 21.

وغير خافٍ ما في هذا الإسقاط من تناقض صريح؛ إذ أنهم، من جهة، يرون في الآخر «ضداً» - وهو هنا «ذات الحجاب» - ومن جهة ثانية، يصفونه وصف «المِثْل»، إذ ينسبون إليه ما يختص بهم - وهو هنا «تهديد الوجود»؛ ولو أنهم أخذوا بالمتقضى المنطقي لتصورهم لـ «الآخِرية»، للزمهم أن يُسندوا إلى الآخر - أي ذات الحجاب - تصوُّراً للآخِرية بضادُّ تصوُّرهم، وليس تصوُّراً يُمَثِّل تصوُّرهم كما فعلوا؛ وهذا التصور المضاد لتصورهم هو، على وجه التعيين، «الغيرية»، علماً بأن الغيرية، كما سبق، هي اختلاف نزاعي، لا صراعي، اختلاف ينطوي على وجوه الاشتراك انطواءه على وجوه الافتراق؛ والحال أن ذات الحجاب لا تنظر إلى سواها على أنه آخر ضدها، وإنما على أنه غيرٌ مِثْلُها، وإيضاح ذلك كما يلي:

أ. إن الحجاب عبارة عن علاقة روحية تختار المرأة أن تقيمها مع سواها؛ والعلاقة الروحية توجب ما لا توجهه العلاقة المادية، بل قد توجب ضدَّ ما توجهه؛ فإذا كانت العلاقة المادية تتسفل، فإن العلاقة الروحية، على عكسها، لا تتسفل أبداً، بل الأصل فيها أن تجعل أحد طرفيها يرتقي بالآخر، ولا ارتقاء به بغير إظهار الاعتبار له؛ وأولى درجات الاعتبار أن تنظر الذات إلى الآخر على أن له ما لها من الحقوق وعليه ما عليها من الواجبات، أي أنه مِثْلُها معاملةً؛ وهكذا، فإن ذات الحجاب تحرص على أن ترقى بمعاملتها مع الآخر، فلا يسعها إلا أن تعتبره مِثْلاً لها، حتى ولو لم يبادلها هذا الاعتبار.

ب. أن علاقة الحجاب تستمد صبغتها الروحية من كون المسلمة تُقدِّم نظرَ الله إليها على نظر الآخرين إليها؛ فتدرك، بفضل تقدير النظر الإلهي، بل بفضل الشعور به، قرباً يجعلها لا تراعي في تعاملها معهم إلا ما يوجهه هذا النظر الأعلى؛ فيصير حجابها القريب من ربها واقياً لها ولهم ممَّا يضرُّ بهذا التعامل الروحي، مفضياً إلى قطع العلاقة بينها؛ ولا أضرَّ به من أن تظنَّ بنفسها الانفراد بهذا القرب، وترفع عن الآخر إمكان التقرب؛ لذا، تجدها تشغل بقربه قدر انشغالها بقربها، ولا تنفي إمكان مماثلته لها، حتى في قوة علاقتها بربها.

ج. أن علاقة الحجاب باب واسع من أبواب تخلُّق المرأة؛ اعلم أن التخلق على نوعين:

«التخلق القاصر»، وهو تَخَلُّقُ الأصل فيه أن يعود نفعه على الذات، أي أنه، أساسا، علاقة بالذات؛ و«التخلق المتعدي»، وهو تَخَلُّقُ الأصل فيه أن يتعدى نفعه إلى الغير، أي أنه، أساسا، علاقة بالغير، متمثلا في «الأجنبي»؛ غير أن التخلُّقين، وإن اختلفا من حيث آثارهما، فإنهما متحدان من حيث التوسط بالنظر الإلهي؛ فالإنسان يتخلَّق مع نفسه ومع غيره، وهو متصوِّر لوجود هذا النظر الأسمى أو متحقق به؛ والحال أن مدخل المرأة إلى التخلق المتعدي إنما هو الحجاب؛ وبيان ذلك أن التخلُّق، قاصرا كان أو متعديا، لا يكون إلا بالاجتهاد في صرف الموانع القاطعة له، وموانعه هي الأهواء والشهوات؛ والحجاب هو الوسيلة التي جُعِلت للمرأة لكي تتوصَّل بها إلى التخلق المتعدي، أي تتوصَّل إلى تحصيل سلوك مخصوص سَمِته حُمْلُ المنفعة إلى الآخرين، حتى ولو عاد ظاهره بمضرة مظلونة على ذاتها؛ والإنسان لا ينفع غيره إلا إذا بدأ بصون حرمة، ولا إمكان أن يصونها ما لم ير في حرمة الآخر نظيرا لحرمة؛ وعلى هذا، فلما كانت المرأة تصون حرمتها بارتداء حجابها، لزم أن تجعل حرمة الآخر في الصون كحرمتها سواء بسواء، حتى ولو لم يرتد حجابا، بموجب كون الحجاب هو وسيلتها إلى التخلق المتعدي.

بعد أن وضحنا كيف أن ذات الحجاب تُعامل سواها على مقتضى «الغيرية» التي لا تنفي احتمال حصول «المثلية»، لا على مقتضى «الآخرية» التي تثبت وجود «الضدية» كما يفعل خصومها، نمضي إلى الرد على التهمتين اللتين أسلفنا ذكرهما.

1.5.2. تهمة الإذابة؛ يزعم المعارضون أن المحتجة تُؤذي الآخرين من جهة أنها تُحَلِّ بمبدأ الاشتراك في قيم مخصوصة، ومن جهة أنها تحل بمبدأ المساواة في الحقوق والحريات؛ ويكون دفع تهمة «الإساءة إلى الاشتراك في القيم» من الوجوه الآتية:

أ. ليس أحد من النساء كذات الحجاب، حرصا على الأخذ بالقيم؛ ذلك أن «القيمة» تختلف عن «الواقعة» من جهة أنها تشتمل على بعد عمودي لا يوجد في «الواقعة»، بل قوامها هو هذا البعد عينه، نظرا لأن الوجوب الذي يحددها يرتقي بها إلى ما فوق الوجود؛ وهذا الارتقاء يجعل من الوجوب أمرا روحيا؛ والحال أن المحتجة لا تلمسك بشيء تمسكها بهذا البعد العمودي، لأن مبنى حجابها هو، بالذات، على حفظ هذا

البعد الذي تعرّج به روحها.

ب. أن القيم المشتركة على ضربين: «القيم الفطرية» و«القيم المكتسبة»؛ أما القيم الفطرية، فذات الحجاب تُقدّم العمل بها على ما عداها لسبيين: أحدهما، أن أصلها الروحي لا نزاع فيه؛ إذ الفطرة هي ذاكرة المعاني القيمة التي خُلق بها الإنسان؛ والسبب الآخر، أن صفتها الكونية لا نزاع فيها؛ إذ هي عبارة عن «المعروف» الذي تأخذ به الأمم جميعاً؛ وأما القيم المكتسبة، فالغالب عليها أن تكون قيماً مادية، حتى ولو تمّ إعلاؤها كي تبدو منافسةً للقيم الروحية لغرض من الأغراض؛ والقيّم المادية، مهما اشترك فيها الناس، تبقى إمكاناتُ المنازعة فيها قائمة، لأنها من اختراع الإنسان، واختراعه لا يدوم، على فرض أنه نافع، فما الظن إذا تبيّن أنه يؤول إلى الإضرار به! فإذا نازعت المحتجة في هذه القيم، فلا تكون قد أحدثت بدعة أو جلبت مضرة، وإنما تكون، على العكس من ذلك، قد قامت بواجبٍ يجلب المنفعة للجميع، إذ استجابت لمطلب من مطالب الاختراع الإنساني، ألا وهو تصحيح مساره!

ج. أن الاشتراك في القيم على نوعين: «الاشتراك الساكن» وهو الجمود على قيم بعينها؛ و«الاشتراك الحركي»، وهو الالتزام بالقيم الذي يراعي المصالح المستجدة؛ وما من شك أن ذات الحجاب تعاني أكثر من غيرها من «الاشتراك القيمي الساكن»، فتكون هي من يتعرّض للأذى وليس الآخرون كما زُعم؛ أما عن «الاشتراك القيمي الحركي»، فهي أحرص من غيرها على حفظه لأكثر من اعتبار؛ إذ أنها ترى أن جديد مصالح مجتمعها يتطلب مراجعة سُلّم القيم المعتمد إلى حد الآن، وأن هذا الاشتراك يوفر سعةً في الفرص والأسباب لاستيعاب القيم الجديدة؛ كما ترى أن الحركية التي يتمتع بها تُوافق المقتضى الروحي للقيم الفطرية، وأن احتجاجها يدعوها إلى الدفع بهذه الحركية القيمة، حتى ترفع عن نفسها الحيف الذي لحقها؛ وبهذا، يتبيّن أن المحتجة لا تضر الاشتراك القيمي، وإنما تُثريه، ولا تؤذي الآخرين، وإنما يؤذونها، ولا تعول على غيرها في دفع الأذى عنها، وإنما تتولى هذ الدفع بنفسها.

كما يكون دفع تهمة «الإساءة إلى المساواة في الحقوق والحريات» من الأوجه الآتية:

أ. لا تطالب المسلمة المحتجة بأكثر من أن يكون لها حقها في التدين، وهو حق يزعم نظام مجتمعها أنه يكفله لجميع الأفراد، أيا كان دينهم، سماويا أو غير سماوي؛ فيلزم أنه لا مسوِّغ مطلقا لمنعها من هذه المطالبة، ولا لاعتبار هذه المطالبة، حتى ولو كانت جماعية، مُحلَّة بتساوي الأفراد بالتمتع في هذا الحق؛ فالتعرض لتدنيها بأي شكل من الأشكال يجعل الأذى واقعا عليها، وليس واقعا على الآخرين، فضلا عن أن تكون هي التي توقعه.

ب. أما أن يقال بأنها تُبدي ما لا يبيده غيرها، فتخل بمبدأ المساواة في التدين؛ فالجواب عن هذا الاعتراض من جوانب ثلاثة:

— أن الإبداء الزائد المزعوم يرجع، لا إلى الأمر في نفسه — أو قل إلى الواقع — وإنما يرجع إلى ما يُظنُّ أنه إبداء، فيُحتاج إلى تصحيح هذا الظن، حتى يصير مطابقا للواقع.

— أن هذا اللباس لا يبيدي من جسمها ما لا يُبيده الآخرون، بل، في المقابل، يُخفي الكثير مما يبدون، فيتعين التعرض إلى الآخرين في مزيد إبدائهم، لا إلى المحتجة في مزيد إخفائها.

— أن حجابها، كما سبق إيضاحه، ليس طقسا من الطقوس، ولا رمزا من الرموز، وإنما هو لباسها الذي يدفع عنها ضرورة من ضرورات الحياة، وهي: «اتقاء آفة العُري»، فيتوجب إقرارها على عملها، بل إعانتها عليه، وليس إعاقتها فيه، لأن، في فقده، فقدنا لشرط من شروط الحياة.

ب. لا تطالب المسلمة بأكثر من أن يكون لها حق التستر كما لغيرها حق الكشف؛ فقد جعل المجتمع المعاصر من التكتُّف سلوكا مشروعاً، وبلغت مؤسساته المختلفة في الإلحاح عليه إلى درجة أن صارت لا تقبل في مصالحتها إلا المتكشفين؛ بيد أن منازعة المسلمة في تَسْتُرِها، حفظا لعفتها، يدلُّ، بوضوح، على أن التكتُّف انتقل، عمليا وواقعا، من رتبة الحق الذي يُجَيِّز الفرد في التمتع به إلى رتبة الواجب الذي يُلزمه؛ وحتى إذا لم يوضَّع قانون شامل يُعاقب تارك التكتُّف في الفضاء العام، فقد وُضعت قوانين توجبه في أمكنة محددة من هذا الفضاء؛ وهذا يعنى أن نطاق التكتُّف توسَّع وامتد إلى ما كان

يدخل في نطاق التستر، فتكون المرأة المستترة هي المتأذية من هذا التوسع، وليس الآخر المتكشف الذي ضاق بتواجدها معه؛ ومما زاد في الأذى الذي أنزل بها، أنه، بدّل أن تُعوّض عن الضرر الذي لحقها بأن تُقام مؤسسات بديلة تُمارس فيها تسترها كما يمارس الآخرون تكشفهم في المؤسسات التي حُرمت عليها، فقد طولبت بقوة بأن تتخلى عن حجابها، بل أُجبرت على تركه تحت الوعيد والتهديد بحرمانها من حقوقها الأساسية كـ«حق التعليم» و«حق الشغل»، بل بتجريمها كما يجرم من يخل بالنظام العام.

ج. لا تطالب المسلمة بأكثر من أن تتمتع بحرية التعبير عن اعتقادها، تخلّقا به، لا تسلّطا على غيرها؛ فقد أطلق المجتمع المعاصر العنان لحرية التعبير، وجعلها تتعدّى نطاق نقد الممارسة السياسية إلى نطاق نقد الممارسة الدينية، بل جعل مثقفيه وإعلاميه يسخرون من الاعتقادات والعبادات، ناهيك عن الكتب المنزلة والأنبياء المرسلين، غير عابئين بعظيم الأذى الذي يوقعونه بأهل الأديان الذين يدّعي هذا المجتمع حمايتهم؛ وقد كان ولا يزال نصيب الدين الإسلامي من هذه السخرية الواسعة أوفر نصيب، عبادة وشريعة ورسولا وأتباعا؛ وحجاب المرأة هو وجه من وجوه التعبير غير المنظوق عن دينها، فضلا عن كونه فرضا من فرائضها؛ ولئن جازت المجاهرة بالقدح في المعتقدات باسم حرية التعبير، فبأن يجوز الإعلان عن هذه المعتقدات بغير طريق الكلام من باب أولى، لأن وجود المعتقد أصل، والقدح فيه طارئ عليه، والأصل مقدّم على الفرع؛ وأيضا لأن الإعلان عن المعتقد يتعلق بالذات، بينما المجاهرة بالقدح فيه تتعلق بالآخر، والتعبير عما للذات مقدّم على التعبير عما للآخر؛ ثمّ لأن الظهور بالمعتقد لا يضرّ بالآخر، بينما القدح فيه يضرّ به؛ والتعبير الذي لا يؤذي مقدّم على التعبير الذي يؤذي.

فيا ترى هل روعيت في حق المسلمة هذه الجملة من ضوابط التعبير؟ كلا، لم تُراع؛ فقد ترك الآخر يهجو الحجاب، بكل ما أوتي من وسائل، بأشنع الأوصاف، ويؤذي المحتجة جهارا نهارا بأقذع الألقاب، متمتعا بمطلق حريته في التعبير، بينما حيل بين ذات الحجاب وبين اعتقادها، تعبيرا عنه وظهورا به باسم حفظ النظام العام، كأن إيذاء الآخر لها لا يُخل بهذا النظام وعدم إيذاها له يُخلّ به؛ فعندما تزدوج المعايير كما ازدوجت في المجتمع المعاصر، فإن سلّم القيم المتعارف عليه ينقلب رأسا على عقب، فتصبح الإساءة إحسانا

والإحسان إساءة.

2.5.2. تهمة العداوة؛ يذهب بعض خصوم الحجاب إلى أبعد من الإيذاء، فيتهمون المحتجة بكون مظهرها يتحدى الآخرين، بل يعاديهم؛ وقد نجد من بينهم من يمتنّ عليها، إن تصرّحاً أو تلويحاً، بكون مجتمعه يأويها ولا يطردها، منكراً عليها كونها تبادل بالإيواء العدا، وبالإحسان الإساءة؛ وهذا الاتهام نهاية في التجني على الحجاب وأهله؛ وبطلانُ أظهر من أن يُستدل عليه، وحسبنا أن نشير إلى بعض المغالطات التي ينطوي عليها:

أ. أنه جعل من «الآخرين» بديلاً من «الرجال»، معمّماً حيث يجب التخصيص؛ فلئن كانت المرأة تحتجب، فإنها لا تحتجب عن الناس جميعاً، ذكورا وإناثاً، قاصرين وبالغين، وإنما عن مجموعة محددة، وهم البالغون الراغبون في النساء من غير المحارم؛ وحتى هؤلاء الرجال، فإنها لا تحتجب عنهم بإطلاق؛ فقد تأتي أسباب قاهرة تدعوها إلى أن تتكشف لهم بقدر الضرورة كما في حالة المرض؛ وواضح أن مقتضى العلاقة بخصوص الرجال غير مقتضى العلاقة بعموم الآخرين؛ إذ أن العلاقة بالرجال تطرح مسألة الفرق بين الجنسين ومسألة انجذاب أحدهما إلى الآخر، بينما العلاقة بـ«الآخرين» تطرح مسألة التعامل معهم والتعايش بينهم؛ وعليه، فما يصدق على إحدى العلاقتين من الأوصاف لا يصدق، بالضرورة، على الأخرى؛ لكن الخصم أبى إلا أن يُسند إلى «الرجال» ما حقّه أن يُسند إلى «الآخرين» وأن يُسند إلى «الآخرين» ما حقّه أن يُسند إلى «الرجال»، مع التصرف بالمجاز في الأوصاف المسندة إلى الطرفين.

ب. أنه جعل من «العداء» بديلاً من «الاحترام»، متأولاً ما لا يحتاج إلى تأويل؛ لئن بدا أن الحجاب يقيم مسافة بين المرأة والرجل، فليست هذه المسافة إقصاء، فضلاً عن أن تكون عداء، وإنما هي عبارة عن «حدّ» تضعه المرأة لنفسها كما تضعه للرجل أو، إن شئت قلت، تضعه بينهما؛ والحدّ غير الإقصاء؛ إذ الإقصاء هو صرف الآخر من أفق الذات، بينما الحد هو الحاجز الذي لا ينبغي تعديّه، أي يُوجب حفظ حرّمته أو قل يوجب «احترامه»؛ إذ الاحترام، لغةً، هو حفظ حرمة الشيء، وحرمة الإنسان عبارة عن كرامته

التي يَحْرُم انتهاكها؛ فيلزم أن وظيفة الحجاب تقوم، أصلاً، في إيجاد «فضاء الاحترام» أو قل «فضاء التكریم» بين الجنسين، على اعتبار أن لكل منهما «حرمة» أو قل «كرامة»؛ فإذن، الاحترام الذي ينشئه الحجاب عبارة عن علاقة بين حُرمتين هما: «حرمة المرأة» و«حرمة الرجل» أو قل علاقة بين كرامتين: «كرامة المرأة» و«كرامة الرجل»؛ ولما كانت المرأة صاحبة الحجاب، رجع لها الفضل كل الفضل في إقامة علاقة الاحترام أو علاقة التكریم بينها وبين الرجل، فاتحة باب التواصل بينهما بما يدفع عنه أي تشويش، اختلالاً كان أو اشتباهاً؛ من هنا، يكون الحجاب، لا عامل تبعيد بين الجنسين كما يزعمون، وإنما عامل تقريب بينهما؛ فأين من هذا ما يفتریه أعداء الحجاب على المسلمة من كونها تخاصم الآخرين وتقاطعهم! فلو أنهم أنصفوها كما ينصفون نساءهم، لأقروا بأنها لا ترتدي الحجاب إلا استعداداً للقاء الآخرين من الرجال كما يلقى الرجل الرجل، حافظة لكرامتها وأنوثتها من جهة، وحافظة لهم كرامتهم وذكرورتهم من جهة أخرى.

ج. أنه جعل من العدا بديلاً من الحياء، متعاطياً قلب القيم؛ هناك حقيقة ملكوتية وإناسية تتعلق باللباس، وهى: أن الإنسان ارتدى اللباس أول ما ارتداه، لا اتقاء عارض طبيعى أو وقاية لنفسه، وإنما ستراً لعورته، حياءً من ربه؛ فإذن كان الأمر كذلك، وجب أن يورث اللباس الحجاب، من حيث هو الآخر لباس، صلته الأولى بالحياء، بل وجب أن يكون الحجاب هو الصورة الحياتية التي اتخذها اللباس الأول، مادام الحجاب تقرّر أصلاً من أجل ستر العورة وحفظ الحياء، تذكيراً بعمل اللباس الأول، وأخذاً بهذا العمل؛ وإذا ثبت أن الأصل في الحجاب هو الحياء، فلا مجال لأن يُنسب إليه أي سبب من أسباب العنف، فضلاً عن أن يُوصف بالعداء؛ إذ لا صفة أبعد عن المنازعة من الحياء؛ فالحيي يؤثر التنازل عن حقه، حفظاً للعلاقة مع غيره.

لذلك، كان لا أحقّ من خُلُق الحياء بأن يكون الأصل الذي تُبنى عليه الأخلاق بشقيها: «الأخلاق المتعدية» التي تأتي بالخير للآخر، إذ لا ينفك الحيي يشهد حضور الآخر معه، مدركا لحُرّمته؛ وحفظُ حرمة الآخر هي غرض هذا الشق الأول من الأخلاق؛ و«الأخلاق القاصرة» التي تأتى بالخير للذات، إذ لا ينفك الحيي يلاحظ ما بينه وبين نفسه، أي يلاحظ خصوصيته؛ وحفظُ هذه الخصوصية هي غرض هذا الشق

الثاني من الأخلاق.

بناء على هذا، يتبين أن اختصاص المرأة بالحجاب امتياز لها عن غيرها من الناس، إذ يرفع الحجاب عنها تهمة العنف بالكلية، بحكم أن الحياء ملازم له، بل يرفع منزلتها الإنسانية، بحكم أن الحياء أساس الأخلاق؛ وحينئذ، لا عجب أن يستوي، في حقها، «الحياء» و«الحجاب»، فيقال: «إن حيائها حجابها أو إن حيائها لباسها» كما يقال: إن حجابها حياؤها أو إن لباسها حياؤها؛ فهل، بعد هذا، من ظلم للمحتجبة أكبر من أن تُنعت بضد من أضداد أمانة الحياء التي تحملها، ألا وهو الجفاء!

الحجاب والاعتقاد

لما بلغ تصوّر خصوم الحجاب للدين نهاية التشنيع بحقائقه ووقائعه، فقد نقلوا مثالب الدين المزعومة إلى الحجاب، فاعتبروه رمزا لـ«الطائفية» و«التبشير» و«التعصب» و«الاستلاب» و«الظلامية»⁽¹⁾؛ وليس هذا فقط، بل أغراهم فاحش تحاملهم على الحجاب بمزيد التناول على المسلمين، حتى ظنوا بأنفسهم أنهم أدرى برسالة الإسلام منهم، وأنهم قادرون على تعليمهم أمور دينهم، فوكلوا للذين أشربت قلوبهم بقيمهم من بني جلدتنا بيان هذا التعليم ونشره بين ذويهم.

1. تهمة انتهاك الحجاب لمبدأ العلمانية

لا يشغلنا هنا ذكر تفاصيل موقف الخصوم من الأصل الديني للحجاب بقدر ما يشغلنا التعرض لتقريرهم بأن الحجاب ينتهك «مبدأ العلمانية» الذي بُني عليه عموم النظام الديمقراطي، ويتتهك «قانون العلمانية» الذي بُني عليه خصوص الحكم الجمهوري⁽²⁾؛ ومعلوم أن هذا القانون، على الجملة، يقيم الفصل بين الدولة والكنيسة أو، بوجه أعم، الفصل بين السياسة والدين؛ فلنذكر الآن أهم الوجوه التي ينتهك بها الحجاب، في نظرهم، مبدأ العلمانية، ثم نتعقبها بالنقد، موضحين كيف أن هؤلاء المعارضين يركمون التناقضات بعضها على بعض؛ ونحصى من وجوه هذا الانتهاك للعلمانية التي أبرزوها ما يلي:

BAUBEROT: *Le voile que cache-t-il?*, p. 16.

(1)

(2) قانون 1905.

1.1. إلزام المرأة بارتداء الحجاب

يرى الخصوم أن العلمانية، لَمَّا كانت تقضي بحفظ الحرية لكل مواطن، كان يجب تخيير المرأة في ارتداء الحجاب؛ والواقع أنها لم تُخَيَّر فيه قط، وإنما أُجبرت عليه إجباراً من أطراف مختلفة، إما من جهة الأسرة الصغيرة، متمثلة في الأبوين، أو من جهة الطوائف المتسيّية، متمثلة في الجماعات الأصولية، أو من جهة المخالطة، متمثلة في الزميلات أو فتيات الحي، إذ يُشعرنها بأنها تظل أقلّ إسلاماً ممنهن ما لم تلبس الحجاب؛ والظاهر أن في هذا الإجبار الذي وقع على المرأة انتهاكاً على رتب ثلاث: «انتهاك لحرية الدين»، إذ أنها حُرِّمت من اختيار طريقتها في التدين؛ ثم «انتهاك لحرية الضمير»، إذ حُرِّمت من التخيّر بين التدين وعدمه؛ وأخيراً «انتهاك لمطلق الحرية»، إذ حُرِّمت من أصل التخيير نفسه.

2.1. إذلال الحجاب للمرأة

يرى الخصوم أن العلمانية، لَمَّا كانت تقضي بحفظ المساواة في الحقوق، وجب أن تُعامل المرأة معاملة الرجل، سواء بسواء؛ غير أن حملها على الالتزام بالحجاب دون الرجل يجعل منها كائناً من الدرجة الثانية، معرّضاً، في كل لحظة، للمعاملة المُدَلَّة بين الناس؛ كما يجعلها تبدو خاضعة، بل مسخرة ومستعبدة لزوجها، يملك جسمها، متصرفاً به كما يشاء، وينزع إرادتها، موجّهاً لها كيف يشاء، بحيث تكون ضحية «جنساوية» فاحشة⁽³⁾، هذه «الجنساوية» التي ترجع أسبابها، عندهم، إلى الدين الذي ظل يبيّ، في النفوس، روح العداوة للمرأة⁽⁴⁾؛ وحتى على تقدير أن المرأة لم تُكره على الحجاب بالقوة، وإنما ارتضته لنفسها عن طواعية، فلا ينفع ذلك، مطلقاً، في أن يكون عذراً مقبولاً منها، فضلاً عن أن يُخرجها من دونيتها، لأنها تكون قد اختارت العبودية المُهينة لكرامتها على الحرية التي تصونها، ولا أحد يُقرّها على هذا السقوط.

(3) المقابل الفرنسي: *sexisme*، والمراد به التمييز المبني على الجنس، أي الفرق بين الذكر والأنثى.

(4) المقابل الفرنسي: *mysogynie*.

3.1. تعاطي المحتجبة التبشير بالإسلام

يعتبر العلمانيون أن مبدأ الدعوة إلى الإسلام يخالف، أصلاً، مقتضى العلمانية، إذ أنها تضادُّ كل صورة من صور التبشير الديني؛ فالمسلمة، في رأيهم، تتخذ الحجاب وسيلة فعالة لممارسة التبشير، إن بشكل مباشر أو غير مباشر؛ فقد تتعاطى، علناً، وعظ غيرها من النساء بارتدائه، ترغيباً أو ترهيباً، عامدة إلى غسل أدمغتهن، بل، أدهى من ذلك، لا يبعد أن تعرض عليهن، سراً، إغراءات مادية أو امتيازات معنوية، عامدة إلى إفساد قلوبهن؛ هذا، فضلاً عن التشويش الذي تحدّثه بتصرفاتها في الوسط الذي تبشّر فيه؛ كما أن ظهورها بالحجاب قد يكفي في التأثير عليهن؛ إذ يجلب إليها الأنظار جلب المتبرجة لها، حتى على فرض أنها تقصد أن يوافق مظهرها الخارجي قناعتها الداخلية، إخلاصاً لدينها، فما الظن إذا كان قصدها، وهو الراجح، أن تستميل القلوب وتثير الغيرة، فيتشبه بها من استمالتهم، لا سيما وأن مجتمعها الاستهلاكي بات يهيمن عليه تقليد كل جديد أو غريب!

4.1. توظيف المحتجبة السياسي للحجاب

يزعم الخصوم أن اللواتي تلبسن الحجاب لا تلبسنه من أجل قناعتهم الدينية بقدر ما يلبسنه من أجل أغراض سياسية غير معلنة، وذلك في مخالفة صارخة لمبدأ الفصل العلماني بين الديني والسياسي؛ وقد تتعدى هذه الأغراض، في نظرهم، نطاق المعارضة لما قد يسوؤهن من مشاكل في أوضاعهن أو اختيارات سياسية لبلدانهن إلى نطاق التمهيد لتثبيت النفوذ «الإسلاموي» في مجتمعاتهن؛ إذ تتولى توجيهاهن، في هذا التوظيف السياسي للباسهن، مجموعات أصولية متطرفة تسعى إلى إقامة الشريعة الإسلامية في مجتمع منحصر تتحرى قوانينه تمكين الديمقراطية والتمسك بالحقوق ورفض اختيار العنف الذي تنتهجه هذه المجموعات الغريبة؛ وزايد المعارضون بعضهم على بعض في هذه التهمة، فصاروا إلى اعتبار ارتداء الحجاب مؤامرة دينية سياسية مدبرة ضد النموذج الجمهوري في المجتمع الغربي؛ فلم يترددوا قط في المقارنة، بل الماثلة بين الإذن بوجود

الحجاب في هذا المجتمع وبين تراجع القوى الغربية أمام «هيتلر» سنة (5) 1938.

5.1. اقتحام المحتجبة للفضاء العام

يُلحّ الخصوم على أن الاحتجاب لم يبق محصوراً في دور العبادة، وإنما اقتحم، في هجمة غير مسبوقة، واسع الفضاء العام: مدارس ومتاجر ومقاولات ومستشفيات ووظائف تديرية ومؤسسات تمثيلية؛ ولا يتجلى هذا الاقتحام، بحسبهم، في مجرد الظهور بالحجاب في العلانية، بل تجاوز ذلك إلى المطالبة العلنية باستجابة المؤسسات العامة لما يترتب على الاحتجاب من التزامات دينية قريبة أو بعيدة كحظر الاختلاط بين الجنسين، والامتناع عن مصافحة الجنس الآخر، وعدم كشف العورة للرجال من الأطباء أو تحديد عَظَل لأعيادهم في التقويم السنوي وتخصيص أمكنة لصلواتهم في تدبير المرافق العامة، ناهيك عن المظاهرات الحاشدة والتجمعات الوافرة التي تبتغي المحتجبات من ورائها لفت الانتباه إلى خصوصيتهن واستمساكنهن بأصولهن؛ ولم يتورّع بعض المعارضين من ذوي الأطماع السياسية، تهيجاً لمشاعر الجمهور واقتناصاً لأصوات الناخبين، أن يعمّم هذا الاقتحام ويُجذّر منه بشدة، معتبراً إياه بمثابة «احتلال» للفضاء العام، إن في صورة احتلال للمجال العام⁽⁶⁾ أو في صورة احتلال للرأي العام.

فها هنا إذن خمس مساوئ أخرى للحجاب من جهة انتهاكه للعلمانية كما يراها خصومه، وهي مجملّة: «الإجبار» و«الإهانة» و«التبشير» و«التسييس» و«الاحتلال»؛ وقبل الدخول في بيان صور التضليل في هذه المساوئ المزعومة، نبدي بعض الملاحظات بصد العلمانية، وهي كالآتي:

أ. ليست ثمة علمانية واحدة، بل علمانيات متعددة كما أنه ليست هناك حادثة واحدة، بل حداثات؛ ولا يرجع هذا التعدد إلى تطبيقات العلمانية التي تختلف من بلد إلى بلد بما في ذلك البلدان الإسلامية التي أخضعتها أنظمة الحكم بالقوة للعلمانية فحسب، بل

Fawzia ZOUARI: *Le voile islamique*, p. 84.

(5)

BAUBEROT: *la laïcité falsifiée*, p. 14-15.

(6)

يرجع كذلك إلى كثرة التأويلات التي كانت العلمانية محلّها داخل التطبيق الواحد، والتي صارت تختلف باختلاف الأحزاب السياسية، فضلا عن تنافس المفكرين والفكرانيين في تحديد محتواها وشرائطها، كأن يقال: «علمانية تاريخية» و«علمانية يسارية» و«علمانية يمينية» و«علمانية جديدة» و«علمانية داخلية».

ب. لئن ظلت روح العلمانية واحدة وهي انفصال السياسة عن الديانة، فإن هذه الروح ليست نتاجا طبيعيا أفرزته حتمية قائمة في الأشياء ذاتها، وإنما هي نتاج صناعي ابتدعته العقول باعتباره إجراء تدبيريا يُمكن من ضبط مختلف المصالح؛ غير أن خلوّها من هذا السند الطبيعي أو قل من الشرعية الطبيعية جعلها أشبه بـ«الشبح» منها بالروح؛ والشواهد على هذه «العلمانية الشبح» لا تغيب عن ذي لب، إذ أن العلمانية تُجزّئ الإنسان من حيث لا يمكن تجزئته، وتُرتّب هذه الأجزاء المختلفة من حيث لا يُمكن ترتيبها، وتعتبر منها ما لا يمكن اعتباره إلا مجموعا إلى غيره، وتلغي منها ما لا يمكن إلغاؤه إلا منفصلا عن غيره، جاعلة وحدة الإنسان كثرة متنافرة، وغافلة عن الآفات الوجدانية والوجودية التي لحقت به بسبب تمزيق وحدته الكيانية.

ج. أن العلمانية تُعتبر الحد الذي يفصل بين السياسي والديني، بناء على تصوّر فاسد للدين وتصور فاسد للسياسة؛ أما فساد تصوّرها للدين، فيقوم في كونها تحصر الدين في الوجدان، وتحصر الوجدان في خصوصية الإنسان؛ والصواب أن لوجدان إنسان امتدادا في كل جانب من جوانب حياته، باطنها وظاهرها، خاصّها وعامّها؛ أما فساد تصوّرها للسياسة، فيقوم في حصر السياسة في التدبير غير الأخلاقي، وحصر التدبير غير الأخلاقي في مظاهر الإنسان الخارجية؛ والصواب أنه لا تدبير يرتقي بالإنسان بغير استناده إلى القيم الأخلاقية، وأن السياسة بغير أخلاق إنما هي تدبير الدواب، وأن المصالح بغير معان أخلاقية إنما هي مفاصد خفية.

د. أن وضع العلمانية كوضع الدين، إذ أنها عبارة عن رؤية شاملة إلى الأشياء كما أن الدين عبارة عن رؤية شاملة إلى العالم؛ فقد نسلمّ بنظرة علمانية متأخرة تفصل بين

«إجراءات العدل» التي تَعْمُ الناس جميعا وبين «تصورات الخير»⁽⁷⁾ التي تظل اختيارات خاصة، جاعلة السياسة ضمن إجراءات العدل، والدينَ ضمن تصورات الخير؛ فعندئذ، يلزم أن تكون العلمانية نفسها أحد هذه التصورات الشاملة للخير؛ وينهض دليلا على ذلك أنها تقررت مبدأً للمجتمع الحديث، بناء على وجود تيارات فلسفية مضادة للدين نحو «الإلحادية» و«اللاأدرية» و«الوضعية»، بل بناء على تأثر بهذه التيارات اللادينية وتوجيه من لدن أربابها، فتكون تصورا فلسفيا شاملا للخير مضادا للدين، أي في نهاية المطاف، دينا مثل الدين؛ فالعلمانية هي، بالذات، دين اللادين؛ فإذا، ليس للعلمانيين أن يفخروا بأنهم علّوا على المتدينين، ولا أنهم أصلحوا حيث أفسد هؤلاء، وإنما هم متدينون مثلهم استطاعوا أن يُمَوِّها على الناس، ويغرسوا في عقولهم، بفضل واسع سلطانهم السياسي وهائل عتادهم الإعلامي، بأنهم مرقوا من الدين، وما هم بِمَارِقين، لأن دينهم هو، بالذات، دين المروق.

2. الرد على تهمة انتهاك الحجاب لمبدأ العلمانية

بعد هذه المقدمات الأربع عن أوصاف العلمانية: «التعدد» و«الابتداع» و«الفساد» و«التدين»، نمضي إلى الرد على المساوي التي نسبها العلمانيون إلى «التحجب»، واحدة واحدة.

1.2. إبطال دعوى إلزام المرأة بالحجاب

يقول العلمانيون بأن الاحتجاب إلزام لا اختيار؛ هذه الدعوى تنطوي على تناقضات ناتجة عن فساد تصورهم للإلزام بوجه عام وللإلزام الإلهي بوجه خاص.

أما عن فساد تصورهم للإلزام عموما، فيتجلى فيما يلي:

1.1.2. أن الإلزام خارجي، لا داخلي؛ يقرّر العلمانيون أن علاقة المحتجة بالإلزام علاقة خارجية، لا داخلية؛ فإذا قيل لهم بأن الاحتجاب نابع من داخلها، قالوا: «إن

(7) نظرية «جون رولز» (John RAWLS) في العقد الاجتماعي.

المحتجة إنها استدخلت هذا الإلزام، متوهمة أنه نابع من إرادتها، بحيث يتعين تخليصها من نيره، حتى ولو لم تقتنع بوقوعها تحته إذا اقتضت الضرورة ذلك؛ فكان أن قرّروا أن يستبدلوا مكان الإلزام بارتداء الحجاب الإلزام بعدم ارتدائه، على أساس أنه يضر بإرادة المحتجة؛ إذ وضعوا، على مراحل، ضوابط وقوانين تمنع من الاحتجاب في المؤسسات والأمكنة العمومية؛ وتناقضهم في هذا أوضح من أن يُستدل عليه، إذ ينهون عن إلزام ويأتون مثله أو شرّا منه كما سيتضح؛ ومن دواعي هذا التناقض ما يلي:

أ. أنهم يتصوّرون أن علاقة الإنسان بأوامر الدين علاقة خارجية؛ وليس الأمر كذلك، ذلك أنه ليس في سلوكيات الإنسان أشدّ تغلغلا في باطنه من الأوامر الدينية، نظرا لأنها تُجيب عن أسئلة لا أنفذ منها في داخله، إن أصلا لظهوره أو معنى لوجوده أو مصيرا بعد مماته؛ ولا يختلف حال المتحجة في الانشغال بهذه الأسئلة الوجودية عن باقي الناس ولو اختلفت عن بعضهم في الظفر بالأجوبة عنها؛ ثم إن المحتجة توقن بأن أمرها، جل وعلا، أقرب إليها من نفسها، ينظر إليها قبل أن تنظر إلى نفسها أو إلى غيرها، فيسبق إليها الحياء من جلالة، وعلامة حياتها ارتداء حجابها؛ ومن ذا الذي ينكر أن الحياء خُلِق نابع من الفطرة، وأن الفطرة ذاكرة ماثلة في الوجدان؛ فيلزم أن تكون علاقة الحياء الأخلاقية التي تصل المحتجة بربها علاقة وجدانية روحية.

ب. أنهم يتصورون أن الإلزام ضار وأن الاختيار نافع؛ وليس الأمر كذلك، ذلك أن الإلزام لا يكون ضارا حتى يكون الشخص الملزم مدركا لآثاره فيه، ورافضا لهذه الآثار؛ أما إذا لم يكن مدركا لهذه الآثار، فلا يستطيع أن يُميّز بين الإلزام وبين الاختيار، لا حقيقة ولا تبعات؛ فلا يُعتبر ما يبيده من رفض لأمر غيره، إذ لا يدل هذا الرفض على معرفته بالإلزام كما لا يُعتبر ما يبيده من رضى بفعله، لأن هذا الرضى لا يدل على معرفته بالاختيار؛ فهو لا يزال يحتاج إلى اكتساب القدرة على التمييز بين المفهومين؛ ولا اكتساب لها من غير تعليم، وقد يكون تعليمًا شاقًا وطويلا؛ وأما إذا كان مدركا لآثار الإلزام فيه، ولكنه يرفض هذه الآثار بلا سبب معقول ولا عذر مقبول، فإنه يكون متبعا لهواه؛ واتباعه لهواه لا يعني مطلقا أنه مختار، وإنما أنه واقع تحت وطأة ما يُمليه عليه هواه وقوعه تحت إلزام سواه؛ كما أن الاختيار لا يكون نافعا، حتى يكون الشخص

المختار مدرِكاً للمسؤولية المترتبة عليه، وراغباً في تحمُّل هذه المسؤولية؛ أما إذا لم يكن مدرِكاً للمسؤولية المترتبة على اختياره، فإنه يكون قد أتى فعله جُزافاً، لا اختياراً، ولا، بالأحرى، طلباً لمنفعته، فلا يُعتبر، فيبقى باب إلزامه بما ينفعه مفتوحاً؛ وأما إذا كان مدرِكاً لمسؤوليته، ومتحملاً لها، فيعود عليه فعله بالنفع من حيث إنه يمارس إرادته فيه، لا، بالضرورة، من حيث النتائج التي يفضي إليها هذا الفعل.

والاحتجبة قد تكون قاصرة لا تُميِّز بين الإلزام والاختيار، فيسعى أبواها المسلمان إلى أن ينشأها على دينهما، بحكم حق الوالدين، بل واجبهما، في تربية أولادهما على ما هما عليه من القيم الأخلاقية والممارسات الدينية، فينصحانها بالاحتجاب، على سبيل الاستئناس به قبل البلوغ، لا على سبيل الإكراه عليه، وعلى اعتبار أنه لباس المرأة الذي يستر عورتها، لا على أنه علامة تُبرز تديُّنها؛ والنصيحة غير الإلزام، إذ تترك للمنصوح اختياره، فتكون النصيحة للقاصرة، بموجب منطق العلمانيين أنفسهم، خيراً لها من عدمها، بحكم فقد التمييز؛ أما إذا كانت المسلمة بالغة، فلا إكراه في احتجابها من جهات عدة: إحداها، أنها تشعر بأن حجابها ودیعة ائتمنها رب العالمين عليها، والأصل في الأمانة هو الاختيار؛ والثانية، أنها قرَّرت بمحض اختيارها، وقبل أن تأثر بالأوامر وتنتهي عن النواهي، أن تكون إرادتها موافقة لإرادة ربها؛ فيلزم، حينها، أن تكون اختياراتها هي عين أوامر ربها؛ والثالثة، أن دوام حفظها لحجابها يجعلها لا تجد في احتجابها أبداً، لا كلفة، ولا مشقة، حتى كأنها تسير هواها؛ فمن أين من هذا ما يزعمه العلمانيون من أنها مقهورة على الاحتجاب، فيجبرونها على تركه! والحق أنهم لم يفعلوا ما فعلوه إلا لكي يتذرعوا بوجود قهر متوهم على الحجاب، حتى يمارسوا قهرهم على المحتجبة، مكراً منهم في محاربة دينها؛ فلا جرم أنهم هم القاهرون لإرادتها، وليس أبداً لباسها الذي به ستر جسمها.

وأما عن فساد تصوّرهم للإلزام الإلهي خصوصاً، فيتجلى فيما يلي:

2.1.2. الإلزام الإلهي مشابه للإلزام البشري، لا مباين له؛ يعتبر العلمانيون علاقة الإنسان بالإله نظيرة لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان؛ وهل في فساد العقل أبعد من الماثلة بين الإلزامين المذكورين! إذ أن وجوه الفرق بينهما أكثر من أن تُحصى؛ وحسبنا أن نذكر

منها ثلاثة تُبطل دعوى إجبار المسلمة على الاحتجاب؛ أحدها، أن الإلزام الإنساني إلزام يتلقاه الإنسان في ظاهر تعامله مع الآخر؛ بينما الإلزام الإلهي إلزام يتلقاه في باطن تعامله مع ربه؛ والباطن، بخلاف الظاهر، لا يُجبر على قبول ما لا يريد؛ وصلة المحتجبة بحجابها، أصلاً، صلة بباطنها؛ والثاني، أن الإلزام البشري موصول بـ«النسبة النفسية» التي تجعل الإنسان يرى صدور الأشياء منه، بينما الإلزام الإلهي موصول بالفطرة الروحية التي تجعله يرى صدور كل شيء من ربه؛ وعلاقة المحتجبة بحجابها، أصلاً، علاقة روحية؛ والثالث، أن الإلزام البشري أمر مُلكي غاية ما يُحصّل به الإنسان هو القدرة على الإساءة في عالم الحس ما شاءت نفسه أن يُسري، بينما الإلزام الإلهي أمر ملكوتي يُحصّل به القدرة على العروج بروحه في عالم المعنى ما شاء ربّه أن يعرّج؛ والحجاب إنما هو معراج المرأة إلى هذا العالم الروحي.

ولما شَبَّهَ العلمانيون الإلزام الإلهي بالإلزام البشري، اعتبروه مقيداً للإنسان تقييد الإلزام البشري له، بل اعتبروه معبداً له بما لم يعبدّه به هذا الأخير؛ وهذا غاية الجهل بخصوصية الأمر الإلهي؛ وإيضاح ذلك من الجوانب الآتية:

أ. أن الإلزام الإلهي جاء لكي يُخرج الإنسان من ظلمات نفسه إلى نور ربه، والنور الإلهي نور مطلق بمعنيين: أنه لا قيد له وأنه لا حد له؛ فإذا كانت الحرية الحقة قيساً من النور، فكيف إذا رُزق الإنسان قيساً من نور ربه! فحرّيته لا تعدّها حرية، إذ يصير متمتعاً بحظ من الإطلاق على قدره، تكرّياً له من ربه؛ وعلامة هذا الإطلاق أنه يبذل روحه من أجلها، كأنه، بموته الظاهر، إنما يواصل تمتّعه بحرّيته، ويُبقّيه إلى ما لا نهاية؛ والمسلمة، وهي تُلقّي عليها بحجابها، يُلَقّى عليها نور من ربّها؛ وإلقاء نوره عليها، سبحانه وتعالى، يخرجها من ظلمة العورة ويحرّرها من قيد النظرة؛ فإذا تحرّرت من نظرات غيرها، فكيف لا تتحرر في نفسها بما يجعلها تشوّف إلى انطلاق روحها!

ب. أن الإلزام الإلهي يحزّر من سلطان الهوى؛ فليس للإنسان إلا طريقتان يسلكهما في حياته لا ثالث لهما، وهما: «اتباع الهوى» الذي يقضي إلى العبودية و«اتباع الهدى» الذي يقضي إلى الحرية؛ فإذا اختار أن يتبع أهواء نفسه، فلا تبدو له هذه الأهواء كذلك، إذ

تزيّنها له نفسه، فتبدو له إما على صورة أفكار مشمرة ابتكرها عقله أو على صورة أغراض مُرضية تعلّقت بها إرادته، فيقع في العبودية لنفسه من حيث يظن أنه آخذ بأسباب الحرية، لا لكون هذه الأفكار والأغراض تستبد بنفسه فحسب، بل أيضا لكون محدودية عقله ومحدودية إرادته تُلقيان به في التبعية للأشياء التي في أفقه؛ ولا خروج من هذه العبودية للذات والأشياء إلا بسلوك طريق الهدى، نظرا لأنها تجعل الإنسان ينسب أفكاره وأغراضه إلى ربّه، لأنه يكون قد أتاها على مقتضى أوامره، كما تجعله يتوسط بربه في طلب الأشياء من حوله، لأن هذا التوسط يستبدل، بسلطان الأشياء عليه، مطلق سلطانه؛ وقد اختارت المحتجة بعزم لا يني أن تكل أمرها إلى ربها، فلا تنسب إلى نفسها، لا عقلها ولا إرادتها، فضلا عن هدايتها إلى الاحتجاب وحسن سيرتها بين الناس؛ كما لا تُعلّق قلبها بغير ربها فيما تلاقيه من موصول الأذى، سخرية منها وتضييقا عليها وهضمًا لحقوقها، فخرجت، بالتجائها إلى ربها، من عبوديتها لأهواء نفسها وأذى غيرها إلى سعة الحرية الموصولة بربها.

ج. أن طاعة الإلزام الإلهي تحقّق بالعبودية لله التي هي عين الحرية؛ فماهية الإنسان أنه عبد لمولاه، جلّ وعلا، إذ هو الذي خَلَقه ورزقه؛ والإنسان مطالب بأن يُقرّ بهذه الحقيقة، فيحيا وجوده ويأتي سلوكه على وفقها، لأن في خروجه عنها خروجا عن ماهيته؛ وهذا الخروج يتخذ صورتين: إحداهما، خروج إلى «الماهية البهيمية»، إذ يكون قد استغرق في عصيان الأوامر الإلهية التي تورّثه كمال الإنسانية؛ والأخرى، خروج إلى «الماهية الإبليسية»، إذ يكون قد أصرّ على تحدي الإرادة الإلهية التي أنشأت هذه الأوامر، فاسدا في نفسه، ومفسدا لغيره؛ وهذا يعني أن إقرار الإنسان بماهيته العبدية لا يستقيم على أصوله، حتى يسعى إلى أن يقيم على عبوديته الاضطرارية، خَلقا ورزقا، عبودية اختيارية، تَخَلُّقا وتَقَرُّبا؛ فكمال الإنسان أن يكون عبدا لله اختيارا، فضلا عن كونه عبدا له اضطرارا؛ ولا يكاد الإنسان يتغلغل في هذه العبودية المختارة، حتى يفتح له باب الحرية على مصراعيه، إذ لا شيء من الفانيات يسترُّه، بل حتى الباقيات الصالحات لا تسترُّه؛ وما أمر ذات الحجاب إلا هذا الإنسان الذي اختار أن يكون عبدا لله، فصار حرّا بغير حساب؛ فما كانت لتعجل إلى حجابها تستر به، لا تبالي إن أحاطت بها الأنظار من

كل جانب، أو تألب على احتجاجها الداني والقاصي، لولا أنها تحققت بأنها في يد القدرة الإلهية تُقلَّبها كيف تشاء، إن ابتلاء لصبرها أو تكفيرا عن ذنبها أو تعظيما لأجرها؛ فبعد أن تحققت، عن اختيار، بأنها أمة الله، فلم يُعَدَّ يشغلها الناس، لا دفعا لأذاهم، ولا جلبا لرضاهم، وإنما شاغلٌ شُغِّلها هو محبة ربِّها، وقد تولاهها بأنوار ستره من وراء حجاب مستور.

2.2. إبطال دعوى إهانة المرأة

يزعم العلمانيون أن المتحجبة أهدرت كرامتها؛ وهذا الزعم باطل، وتوضيح بطلانه كما يأتي:

1.2.2. فساد تحكيم المظهر الخارجي في الفصل بين الكرامة والإهانة؛ معلوم أن المنظور المادي إلى العالم يطغى على العلمانيين، فيجعلهم يقومون بالتصرفات بحسب المظاهر الخارجية؛ وهذا التقويم الخارجي مردود من وجوه:

أ. أن الاتفاق على دلالات هذه المظاهر الخارجية غير حاصل البتة؛ فما يراه العلمانيون مُذْلا للمرأة قد يراه سواهم مُعْزاً لها، والعكس صحيح أيضاً، فما يروونه مُعْزاً لها، قد يراه هؤلاء مُذْلاً لها.

ب. أن الكرامة قيمة، وكل قيمة عبارة عن معنى لا يُدْرَك بالحس، وإنما بالفهم، كما أنها عبارة عن مثال لا وجود له في نطاق الواقع، وإنما وجوده في نطاق الواجب، فكيف يُستدل بالمحسوس على «المفهوم»، وبالواقع على «الواجب»، إلا أن يكون استدلالاً بالأدنى على الأعلى، فيبقى استدلالاً ظنياً يُؤخذ به أو لا يؤخذ، لا قطعياً حقيقياً يلزم الأخذ به.

ج. أن الكرامة قيمة وجودية عليا، بل لا أعلى منها لو اعتبرنا اقترانها بخلق الإنسان؛ وهذا يعني أنها تنزل في سُلَّم المعنى والواجب المحدَّدين للقيمة رتبة غاية في البعد عن كثافة المادة، أي غاية في «اللطافة» أو «الرقّة»، فيكون الاستدلال عليها بالمظهر الخارجي، على فرض حصول الاتفاق في تأويله، أبعد في الظنية والاحتمال من الاستدلال على قيمة دونها؛ لهذه الأسباب كلها، فإن القطع بوجود انتهاك لكرامة المرأة، بناء على مظهر

احتجابها، يكون مجانباً للصواب، فإن أخفى المعاني لا يحسب فيه، وجوداً أو عدماً، أجل المباني؛ والكرامة معنى خفي والحجاب مبنى جلي، فلا يتوسل به في الفصل في أمرها، إن وجوداً أو عدماً، إلا بدليل؛ ودليل المحتجبة على وجود كرامتها طاعتها لأمر ربها؛ فطاعته سبحانه موجبة لوجود الكرامة، فهو الذي كرم بني آدم وفضلهم على كثير ممن خلق.

2.2.2. يؤس الدعوة إلى التشبه المتبادل؛ معلوم أن العلمانيين يرفعون مبدأ المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة في وجه المنادين بحفظ الحجاب، حتى يبدو الاحتجاب مخالفاً لركن من أركان العلمانية، فيقررون، بموجب القانون، منعه في المؤسسات والطرق؛ إلا أن تصوّرهم لهذه المساواة أفقر من أن نخوض في بيان معاييه، لأنه يجعل من المساواة مجرد تشبه متبادل بين المرأة والرجل؛ والرد على هذا التشبه المتبادل يكون من الوجوه الآتية:

أ. يجوز أن يكون التشبه المتبادل في الحقوق أظلم لطرفيه من عدمه، ذلك لأنه لا يمكن الظفر ببداية مطلقة في وضع الإنسان تكون أشبه بالصفير يتم الانطلاق منها في إسناد الحقوق المتشابهة، وإنما يتم إسناد هذه الحقوق للطرفين بصورة آلية، وحظ كل طرف من هذا الوضع الإنساني مختلف عن حظ الآخر؛ فإذا كان التفاوت في الأصل ثابتاً، فإن ظاهر التساوي في الفرع ظلم.

ب. أن المراد بتشبه المرأة بالرجل في سياق الحملة على الحجاب هو أن تتكشف المرأة المسلمة تكشف الرجل، فترتدي لباساً مثل لباسه أو لباساً مثل لباس المتكشفة؛ أما ارتداؤها لباساً مشابهاً للباس الرجل، فيكشف منها ما يزيد بكثير عما يكشفه منه، لقدرته على وصف مفاتها، فيكون تشبهاً مضرّاً بحقها في حجب ما يحجبها الرجل من جسمه؛ وأما ارتداؤها لباساً مشابهاً للباس المتكشفة، على فرض أن هذا اللباس يتحقق به التشبه بالرجل في الحقوق، فإنه يرجع إلى حرمانها من حقها في الاختلاف في اللباس كما لها حق الاختلاف في العقيدة.

ج. أن التشبه في الحقوق بين الجنسين قد يفضي إلى تبديل بعض الجوانب في سلوكهما،

فتتقل أخلاق أحد الطرفين إلى الآخر بما يضرّ بأخلاقه؛ فمتى سلّمنا بأن اللباس يقترن بجملة من الهيئات والحركات الظاهرة، جاز أن تتخذ المرأة التي تلبس لباس الرجل من الهيئات ما يتخذها الرجل، وتأتي من الحركات ما يأتيه؛ وليس هذا فحسب، بل أكثر من ذلك، تنشأ عن هذه الهيئات والحركات الظاهرة هيئات واستعدادات معنوية في النفس، أي أنها تورث صاحبها الأخلاق المناسبة لها في الأصل؛ وهكذا، فإذا اشتهرت أخلاق الرجل بالصبغة الذكورية، فلا يبعد أن تكتسب أخلاق المرأة، هي الأخرى، بحكم طول ارتدائها لما يرتديه الرجل، هذه الصبغة الذكورية، إن قليلا أو كثيرا، فيصح أن توصف بـ«الرَّجُلَة»⁽⁸⁾.

فيتضح أن المطلوب ليست مساواة المرأة بالرجل في الحقوق بمعنى تشبّها به في نوعها وعددها، وإنما هو إعطاؤها من الحقوق ما يدفع الظلم عنها، وقيم ميزان العدل بينها وبين الرجل؛ وفي هذه الحال، يجوز أن يكون لها من الحقوق ما ليس له بموجب الفرق بين الجنسين الذي لا يلغيه أو يهمله إلا من ينكر وجود الطبيعة الخلقية، كما يجوز أن يكون لها من الحقوق أكثر مما له، بموجب الحيف الذي لحقها، أو يكون لها أقل مما له، بموجب تحمّله مزيدا من عبء المسؤوليات.

3.2.2. شناعة القول باستئثار الرجل بجسم المرأة؛ يزعم العلمانيون أن الرجل يقصد من وراء احتجاج المرأة أن يستأثر بجسمها، متصرفا فيه بحسب هواه؛ ولو أن هذا القول لا يستحق الرد لشذوذه عن متعارف الناس، فإنه يكشف عن رسوخ المنظور المادي عند العلمانيين في الحكم على العلاقة بين الرجل والمرأة؛ وبيان ذلك كما يأتي:

أ. أنه يفرّق بين الاستئثار بالجسم والاستئثار بالقلب، فينكر أن يستأثر الرجل بجسم المرأة، ولكنه لا ينكر أن يستأثر بقلبها، كأنّ في الاستئثار بالجسم ظلما ليس في الاستئثار بالقلب، وما درى أنه لولا أنه استأثر بقلبها، ما كان ليستأثر بجسمها! وعليه، فإذا جاز أن يكون استئثار الرجل بجسم المرأة ظلما لها، فيأبى يجوز أن يكون استئثاره بقلبها ظلما لها من باب أولى.

(8) أي مؤنث الرجل.

ب. أن العلماني لا يرى في تحجب المرأة المتزوجة استئثار زوجها بقلبها، وإنما يرى فيه استئثاره بجسمها؛ ولولا أن نظرتة المادية استبدت به أيما استبداد، لأدرك بأن الاستئثار بالجسم ليس أولى من الاستئثار بالقلب، حملا على التحجب، بل لو أنه اعتبر قيمة «العطاء» التي تلازم الحب، لتبين أن أولى الاستئثارين بجلب التحجب هو الاستئثار بالقلب؛ فعندئذ، يكون حجاب المرأة علامة على حبها لزوجها، لا على استمتاع زوجها بجسمها.

ج. أن العلماني لا يتصور العلاقة بالجسم إلا على صورة علاقة بين «مالك» هو الذات و«مملوك» هو الجسم، فتقرر عنده أن علاقة المرأة بجسمها لا تكون إلا علاقة ملك؛ فإذا انتزعت منها ملكيته، فقد لحقها الاستلاب والاستعباد؛ والحجاب علامة على أن ملكيتها لجسمها منزوعة، فتكون مستعبدة للملكه، واقعيًا كان أو وهميًا؛ وهذا التصور غاية في الضحالة ولو أخذ به من أخذ من أرباب الفكر الاقتصادي والفكرانية الاستهلاكية؛ ذلك أن الإيمان ينزع عن علاقة ذات الحجاب بجسمها صفة الملك ويورثها صفة تضادها، وهي «الأمانة»؛ فعلاقتها بجسمها علاقة ائتمان، لا علاقة امتلاك؛ وحينها، لا يشغلها أن تتمتع بحقوقها فيه، تصرُّفاً به، وإنما أن تنهض بواجباتها حياله، رعاية له؛ فإذا كان هذا حال المحتجبة مع جسمها، فما الظن بزواجها الذي تحتجب له، امثالاً لربها! فإن علاقته بجسمها علاقة ائتمان مزدوج، إذ ائتمته امرأته على جسمها، مُمكنة إياه من نفسها، وعلامة هذا الائتمان الأول أن لهذا التمكين شروطاً ينبغي أن يستوفيها؛ كما ائتمنه ربه على هذه الأمانة، مبيحا له الاستمتاع بها، وعلامة هذا الائتمان الثاني أن لهذا الاستمتاع واجبات ينبغي أن يؤديها.

3.2. إبطال دعوى ممارسة المحتجبة للتبشير

يدعي العلمانيون أن المحتجبة تمارس التبشير بدينها؛ وهذا باطل، وبيان بطلانه من الجوانب الآتية:

1.3.2. الفرق بين «الدعوة» و«التبشير»؛ ذلك أن «الدعوة» عبارة عن عرض معتقد أو مسلك من أجل بيانه وتبليغه لمن لا علم له به، تاركاً له الخيار في الأخذ به أو نبذه،

بينما «التبشير» عبارة عن عَرْض معتقد أو مسلك من أجل حث الآخر أو حمله على الأخذ به، متخذاً الوسائل المتاحة التي يترجّح أنها تُوصِل إلى هذا الغرض، حتى لو كانت مشبوهة؛ فلو فرضنا أن المحتجبة تقوم بعرض معتقدها أو مسلكها، فالصواب أنها تمارس «الدعوة»، لا «التبشير»، نظراً لأن مفهوم «التبشير» مفهوم غائب عن ثقافتها، ومفقود في مجالها التداولي، وبالتالي ليس مقولةً مُكيّفةً لعقلها كما يكيّفه مفهوم «الدعوة»؛ لهذا، لا يمكن أن يخطُر على بالها أن تقيم مع الآخر علاقة «تبشير»، حاملة له على قبول عرضها، بفضل الالتجاء إلى وسائل تكسر إرادته؛ بل إنها، على العكس، تسعى إلى أن تحفظ هذه الإرادة، بل تعمل على جبرها إذا كُسرت، بموجب أنه لا إيمان مع وجود الإكراه، فإيمان المُكرَه البالغ كطلاق المكره، لا يستحق الاعتبار؛ إذ أن الإيمان حقيقة وجدانية، والوجدان لا يُؤمَر، وإنما يُرغَب؛ أضف إلى ذلك أنها تتورّع، بل تمتنع عن أن تلجأ إلى وسائل لا يميزها دينها، بموجب أن الحق لا يُتوسَّل إليه بالباطل؛ وعلى هذا، يلزم أن تكون علاقتها بالآخر علاقة «دعوة» على شرائط دينها.

2.3.2. لا دليل على أن مجرّد ارتداء الحجاب تبشير؛ إن الادعاء بأن الاحتجاب، في حد ذاته، تبشير مردود عليه من الوجوه الآتية:

أ. لو سلّمنا بهذا الادعاء، لعرضت لمفهوم «التبشير» آفة «الابتذال»، إذ يصبح كل مظهر، كائناً ما كان، تبشيراً؛ وفي هذا الحال، لا يقلُّ لباس التكشف عن لباس التحجب تبشيراً.

ب. أن هذا الادعاء حكم على النوايا كأنها العلماني فتش قلب المحتجبة، فاطلع على نيتها في التبشير؛ ومعلوم أن مثلاً هذا الحكم ظلّم صريح، حتى ولو كانت للمحتجبة نية الدعوة، لأن مردّد الحكم على هذه العلاقة الباطنة إلى الذي يعلم السرّ وأخفى وحده، جل جلاله.

ج. أن انشغال المحتجبة بطلب التمتع بحق الاختلاف في اللباس، في مجتمع يزدري حجابها، بل يعاديه، مُقدِّماً على حَظَره، لا يدع لها مجالاً للانشغال بالدعوة إليه؛ فلم يثبت لها بعد هذا الحق في الاختلاف، حتى تُجيز لنفسها بأن تمضي إلى الدعوة إليه؛ وغاية ما

يمكن أن تدعو إليه، في هذا الظرف، هو أن تعرض على نظيراتها من المحتجبات بأن يوحدن صفوفهن أو يُشهرن مطالبهن، عسى أن يظفرن بهذا الحق الذي سرعان ما تبيّن أنه لم يُقدّم فيه لا توحيد صفوفهن ولا إشهار مطالبهن.

د. أن الحجاب لا يدل بذاته، مطلقاً، على الدعوة، ناهيك عن التبشير، حتى ولو دل على فائدته اللباسية، بل دَلَّ على مضمونه الاعتقادي وأثره السلوكي، لأنه وإن شَهِد على نفسه، فإنه لا يُشَهِد الناس عليه؛ وإنما الذي يجوز أن يدل على الدعوة هو المحتجبة متى أتت أقوالاً مسموعة أو أفعالاً ملحوظة ثَبَّتَ بالدليل أنها تدخل في إطار عَرْضِ معتقدها على الآخرين؛ وما لم يَقم هذا الدليل، فلا يجوز أن تُنسَب إليه الدعوة إلى الاحتجاب.

3.3.2. سلوك المحتجبة بين الارتقاء الأخلاقي والتجدد الأخلاقي؛ وإيضاح ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أن الاحتجاب يجعل المرأة ترتقي بسلوكها، تاركة أشياء كانت تأتيها قبل أن تحتجب، إن أقوالاً أو أفعالاً، وساعية إلى أن تأتي أشياء أخرى كان يُشَقُّ عليها إتيانها، كسلا منها أو كانت لا تأتيها البتة، غفلةً منها؛ والحال أن هذا التحول في السلوك يلاحظه كل مَنْ وُجد في محيطها، سواء كانت له معرفة سابقة بها، مدركاً قدر التحول الذي حصل لها أو لم تكن له هذه المعرفة، واقفاً على الفرق في التصرفات بينها وبين بعض المتكشفات؛ وهكذا، فإن ما يُشعر بالدعوة إنما هو وجود هذا التحول الخُلُقي لدى المحتجبة للعيان.

ب. أن الحجاب ليس لباساً عادياً تلتحفه المرأة كما تلتحف أي رداء، فيستوى عندها لبسه أو استبدال غيره به، وإنما تعتبره أفضل لباس عندها؛ وهذا يعني أنها تحيطه بجملة من القيم الأخلاقية التي اختارت أن تُوجّه بها حياتها، بدءاً بالحياء وانتهاء بالاستقامة؛ ولو أن هذه القيم عبارة عن أمور معنوية لا تُرى بالعين، فإنها لا تلبث أن تنعكس آثارها في الارتداء والتعامل مع الآخر، بحيث يلاحظ هذا الآخر، لا مجرد تحوّل في أخلاقها، وإنما ارتقاء فيه؛ والارتقاء أظهر من التحوّل؛ فهو أخصّ منه، فقد يتحوّل الشيء إلى مثله، بينما الارتقاء لا يكون إلا تحوُّلاً إلى الأحسن.

ج. قد سبق أن علاقة المرأة بحجابها علاقة روحية غير مادية، حتى ولو أن حُجَب

جسمها يرجع، في عين الناظر، إلى مادية حجابها الظاهرة؛ والأصل في وجود علاقتها الروحية به هو وجود إيمانها؛ ومع أن الإيمان مغروس في الوجدان، فإنه يسري في كافة مدارك الإنسان، بل في كافة أعضائه ولو أنها لا تنطق مثلما تنطق مداركه؛ ومتى تحوّلت مدارك الإنسان بفضل الإيمان، صارت مدركاته غير مدركات فاقد الإيمان؛ ولما كانت المحتجة تتعاطى التعامل مع الآخر بهذه المدركات التي جدّدها الإيمان، كان لا بد للآخر أن يلحظ هذا التجدد الإدراكي لديها؛ والتجدد أظهر من الارتقاء؛ فهو أخصّ منه، فقد يرتقي الشيء إلى ما لا إبداع فيه، بينما التجدد لا يكون إلا ارتقاء إلى ما هو أبداع؛ ثم إن الإيمان ليس رتبة واحدة، بل هو رتب كثيرة، بحيث يكون للمحتجة من التجدد في أخلاقها بقدر ما لها من قوة الإيمان، حتى إن شفافها الروحي يكسو ظاهر بنيتها، كأنه لا حجاب لها إلا حجاب الروح؛ فأى سلوك، إذن، أرقى من أن تُرى عليها أنوار الحجاب، وقد نُفِخت في صورته روح الإيمان!

4.3.2. اتباع المحتجة سبيل الحكمة؛ لا تُمارس المحتجة، كما يزعم العلماني، التبشير، بطريق الوعظ، إن ترهيباً أو ترغيباً، وإنما تسلك طريق الحكمة في تعاملها مع الآخرين؛ ومعلوم أن مقتضى الحكمة هو تصديق الأفعال للأقوال؛ وهذا التصديق يتجلى في سلوكها الحي، إن تحوّلًا بارزاً أو تحلّقاً راقياً أو تحقّقاً روحياً؛ فإذا حدّثت عن هذا السلوك، فإنها لا تُحدّث إلا عما يشهده الآخرون بأمر أعينهم من انقلاب إيجابيّ في مسارها، انقلاب لولا وجود موانع تخصّصهم، لارتضوه انقلاباً لأنفسهم، إذ لا يرون إلا موافقة أفعالها الحسنة لأقوالها الطيبة؛ ثم إن للحكمة ميزة ثانية، وهي أن الفعل يتقدم القول في هذه الموافقة، ولا يتأخّر عنه، حتى كأن القول عبارة عن «شهادة»، لا «بلاغ» فذات الحجاب لا تبشّر، وإنما «تشهد»؛ والشاهد مُحجّر غير مُحجّر، ومُعَلّم غير معلّم؛ ولا تبشير إلا مع وجود التعليم واحتمال الإجبار؛ وليس هذا فقط، بل هناك ميزة ثالثة لهذه الحكمة التي تأخذ بها المحتجة، وهي أن الدافع الأول إلى حديثها ليس همّ الاستقطاب وتكثير المحتجبات، وإنما هو فرح التحدث بنعمة التحول وإشراك الآخرين في هذا الفرح⁽⁹⁾، كأن حديثها

(9) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»، أخرجه الترمذي

«شكر»؛ فذات الحجاب لا تبشر، وإنما «تُشكر»؛ والشاكر مجيب غير معترض، ومستزيد غير مستقص؛ ولا تبشير إلا مع وجود النقص واحتمال الاعتراض.

فهاهنا صفات ثلاث لالتزام المحتجة الحكمة في سلوكها وحديثها، وهي: «موافقة الفعل للقول» و«الشهادة» و«الشكر»؛ وبشيء من التأمل، يتبين أن هذه الصفات عبارة عن مراتب ثلاث للتخلق تتقلب المحتجة فيها، أذناها «الموافقة»، وأوسطها «الشهادة»، وأعلاها «الشكر»؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون هذا الالتزام بالحكمة بعيدا عن التبشير كل البعد، إذ يجوز أن يكون التبشير بلا موافقة؛ وحتى إذا كان بموافقة، فيجوز أن يكون بلا شهادة؛ وحتى إذا كان بشهادة، فيجوز أن يكون بلا شكر؛ فأين من هذا ما ابتلي به هذا العالم الإعلامي والاتصالي من تبشير شامل أضحى قانونا للتواصل؛ إذ لا كلام لمُتَّصل فيه إلا وتحتته الرغبة الشديدة في كسب الآخر إلى جانبه، ناهيك عن الخطاب السياسي الذي أضحى يزاحم الخطاب الديني، أخذنا بأسباب التبشير؛ أما آلة الإشهار الطاغية، فحدث ولا حرج، إذ لا تنفك تُنتج ما لا يتناهى من ألوان التبشير التي لا تضاهي، تنويعا وتأثيرا.

5.3.2. سلوك المحتجة وحديثها يحفظان حرية الآخر؛ قد ميّزنا بين «الدعوة» و«التبشير»، إذ الأولى تبليغ للآخر مع انتفاء الضغط المعنوي، مباشرة كان أم غير مباشر، بينما الثاني هو تبليغ للآخر مع احتمال ضغط معنوي أو مادي مباشر أو غير مباشر؛ ولئن كان العلماني لا يميّز بينهما، فإنه، مع ذلك، يتمسك بواحد من حقوق الإنسان التي يتخذها حجة على الاحتجاج، وهو الحق الذي يتمتع به كل شخص، كائنا ما كان، أن يُغير دينه؛ والحال أنه لا سبيل إلى حصول عملية تغيير الدين إلا إذا تقدّمتها عملية تبشير كافية، أي أن التبشير شرط في تغيير الدين؛ وإذا صح هذا، صح معه أن العلماني واقع في الجمع بين ضدين هما: «قبول تغيير الدين» و«رفض التبشير»؛ إذ أنه يقبل أن يتقل الشخص عن دينه، لأن هذا الانتقال علامة على ممارسته للحرية في مجال الاعتقاد، ولكنه لا يقبل أن يُشحن هذا الشخص بالدين، لأن هذا الشحن علامة على مكابדתه للعبودية

في مجال الاعتقاد؛ ولا سبيل للعلماني للخروج من هذا التناقض: «قبول التغير» و«رفض التبشير» إلا بتحصيل تصوّر للتبليغ يخلو من عيب التبشير، أي الضغط المعنوي أو المادي المباشر أو غير المباشر؛ فحينئذ، يستطيع الجمع بين تغير الدين وهذا التبليغ الحالي من الضغط؛ ومتى عرفنا أن مفهوم «الدعوة»، على النحو الذي حددناه، يقوم بشرط هذا التبليغ، تبين أنه لا يُخرج العلماني من تناقضه إلا هذا المفهوم، إذ يتأتى له أن يجمع بين القبول بتغير الدين والقبول بالدعوة التي هي شرطه.

ينتج من هذا أن المحتجة أبعد ما تكون عن الإصرار بمن يدّعي العلماني أنها تُضرّ بهم، لأن سلوكها وحديثها لا تبشير فيها، حتى ولو نسبناهما إلى الدعوة؛ إذ لا أرفق منهما بالآخر، ولا أحفظ منهما لحرية؛ لأن الواجب في هذه الدعوة الحكيمة أن تقوم على الموافقة بين الفعل والقول، صدقا في السلوك، وعلى الشهادة، بيانا للواقع، وعلى الشكر، إشراكا للآخر في متعة التحول؛ بل لولا وجود خصوصية هذه الدعوة بالسلوك الحي والقول الحي، لَمَا كان للعلماني مخرج من التناقض الذي وقع فيه، جامعا بين جواز تغير الدين وحظر التبشير الذي يُعدُّ شرطا من شروطه؛ إذ لا أقدر من هذه الدعوة الحكيمة على إعطاء الفرصة للآخر لكي يختار بنفسه ترك دينه ويختار بنفسه اعتناق دين غيره؛ وبهذا، يكون للمحتجة فضلٌ يبيّن على العلماني، مبادلةً إحسانها بإساءته، إذ أنها تعيد إلى موقفه اتساقه المنطقي المفقود، وتَحَفِّظ للحرية مكانتها في المجال الاعتقادي.

4.2. إبطال دعوى تسييس المحتجة للحجاب

يزعم العلمانيون أن المحتجة تناضل نضالا سياسيا غايته إقامة نظام إسلاموي متخلف ومتطرف؛ والرد على هذه المزاعم من الوجوه الآتية:

1.4.2. «رُهاب الإسلام» سبب في فقدان الصواب؛ لقد بلغ الخوف من الإسلام من نفوس الغرب مبلغ المرض النفسي المُعْدِي، مستوليا على جوارحهم ومداركهم كلها؛ فغدت عقولهم وأوهامهم وأبصارهم وأسماعهم وبواطنهم وظواهرهم مهووسة بـ«خطر الإسلام» الذي أضحى، في ظنهم، على الأبواب؛ وغنى عن البيان أن الملاحظ النزيه لهذه الظاهرة المَرَضِيَّة المنتشرة لا يجد لها أسبابا وجيهة، كأنها وهم عظيم نزل

بدخائلهم؛ والحق أن هذا الخوف إنما هو حيلة لاشعورية يدفع بها الغرب الخوف الذي ظلوا، ولا يزالون، ينشرونه في المجتمعات الإسلامية المقهورة بطول إرهابهم المتعدد لها، استغلالا واستعمارا واستعبادا؛ وهكذا، يدفعون، عن أنفسهم، تهمة خطرهم الحقيقي على الآخرين، بتلفيق تهمة خطر الآخرين الوهمي عليهم، وإلا، فأى الطرفين أولى بالخوف من الآخر: هل المسلم أم الغربي؟ وأي الخوفين أقرب إلى الواقع: هل «الخوف من الإسلام أم «الخوف من الغرب»؟

وبناء على هذا، فإن ما يزعمه العلمانيون من أن ذوات الحجاب تُسهم في إقامة «نظام إسلاموي» في مجتمعهم يهدد قيم «الحداثة» و«الديمقراطية» و«الفردانية» هو غاية في السخافة إلا أن يكونوا يستخفون بعقول مواطنيهم، حتى يصدّقوهم، فيتّبعوهم في القبول بظالم الإجراءات المتخذة ضد الاحتجاب؛ أما المحتجبات، فغاية ما يُطالبن به هو حقّهن في التلبّس بعقيدتهن، انسجاما مع بواطنهن، وصدقا مع ذواتهن؛ فليست علاقتهن بحجابهن علاقة حساب المصالح والتأثير في اختيارات المواطنين، وإنما علاقة تعامل خالص مع رب العالمين؛ ولو أن العلماني عاد إلى نفسه، وعدّل ميزان عقله، لتبيّن أنه، ليس، في هذه المطالبة العلنية، سبب للخوف من الإسلام، وإنما سبب تمام الأمن منه؛ فهل في سبيل طمأننة الآخرين أبلغ أمنا من أن تُظهر ذوات الحجاب من عقيدتهن، اختيارا وجهارا، ما أُجبرن على طول إخفائه، بغيا وعدوا! فبذهي أن الخوف من الأضعف لا يكون إلا مما يكتمه ويدسه؛ أما ما يفشيهِ ويعلنه، فلا مسوِّغ للخوف منه، لأن الأقوى غالب على الظاهر.

2.4.2. إسقاط الفصل العلماني على الحجاب؛ لقد ساق اعوجاج الفكر العلمانيين إلى إسقاط فاسد تصوّرهم للدين على تصوّر المحتجبات له، فأوجبوا عليهن الفصل بين ما لا يفصلن؛ إذ يعتقد العلماني أن ماهية الديني غير ماهية السياسي، في حين تعتقد المحتجبة أن الماهيتين متصلتين غير منفصلتين؛ والحال أن هذا التعارض في تحديد العلاقة بين الدين والسياسة لا يجعل، بحسب المنظور العلماني نفسه، لاعتقاد أحد الطرفين أي امتياز على اعتقاد الآخر؛ إذ كلا الاعتقادين عبارة عن «تصور للخير» يماثل غيره، ويخصّ كل فرد، وليس «تصورا للعدل» يشمل الأفراد كلهم، بناء على التسليم بالترفة بين

ذنبك التّصوّرين؛ ولا اختلاف بين الاعتقادين العلماني والإسلامي إلا من جهة أن الأول يتخذ له صبغة فلسفية، بينما الثاني له صبغة روحية؛ لكن العلماني يأبى التسليم بهذه النتيجة العلمية، حتى يُكره المحتجة على قبول اعتقاده، متعاميا عن الصبغة الخاصة لهذا الاعتقاد، بهتاناً وطغياناً، وجاعلاً منه تصوّراً عاماً، ومُنزلاً إياه منزلة تصوّر العدل؛ وشأن هذا التصور الأخير، أن يُلزم الجميع بما فيهم المحتجبات، على ما هن من أدلة على الاتصال بين الديني والسياسي تُراحم ما للعلمانيين من الأدلة على الانفصال بينهما.

هذا، متى سلّمنا بالمنظور العلماني للفرق بين «تصوّر الخير» و«تصوّر العدل»؛ أما إذا لم نسلّم بهذا المنظور واعتبرنا أن الخير يشمل العدل كما يشمل الإحسان، فإن اعتقاد المحتجة بالاتصال بين الديني والسياسي يضحي أعدل من اعتقاد العلماني بالانفصال؛ فإذا كانت تقول بهذا الاتصال، فليس لأنها لا تُدرك الفروق بين العقدي والسياسي، أو لأنها تتحرى أسباب الوصل بينهما، وإنما لأن مفهوم «الدين» عندها ليس هو مفهومه عند العلماني، ولا مفهومها لـ«السياسة» هو مفهومه؛ فإذا كان العلماني يرى في الدين مجرد وجدانيات قاصرة على أصحابها، فإن المحتجة ترى فيه سلوكيات تتعدى إلى غيرها؛ وإذا كان العلماني يرى في السياسة عملاً تديرها خاضعاً لإرادة الإنسان أولاً وآخراً، فإن المحتجة ترى فيه عملاً تديرها خاضعاً لإرادة الله أصلاً، وخضوعه للإرادة الإنسانية إنما هو تبع لخضوعه للإرادة الإلهية.

وهاهنا ميزتان أساسيتان لتصوّر المحتجة لا وجود لهما في تصوّر العلماني، ولا يمكن أن ينكرهما إلا مكابر عنيد.

أولاهما، أن تصوّرها يُدخل في الدين عنصراً نفتقره في تصوّر العلماني، ألا وهو «اعتبار الآخر»! ومما تمتاز به هذه الخاصية الأولى ما يلي:

أ. أن وجدان المحتجة ليس عالماً مغلقاً على الذات، وإنما هو عالم منفتح على الآخرين؛ إذ أن الآخر يحضّر في تجربتها الإيمانية كما تحضّر فيها ذاتها، بموجب اعتقادها أن آثار إيمانها تتعداها إلى سواها.

ب. أن حضور الآخر في وجدانها يدعوها إلى الاستعداد إلى لقائه، وانتظار مواعده ولو

أنها تتهيب هذا اللقاء، لأنه لقاء بغير جنسها.

ج. أن يَقِينها بأن العلاقة بالآخر آتية لا محالة يجعل الحياء يكسوها، فيكون حجاباً إيمانياً لها، نظراً لأن الأصل في هذه العلاقة هو الإيثار، فحياءها من وجود إيمانها.

فيتبين إذن كيف أن علاقة المحتجة بإيمانها، بقدر ما هي علاقة بذاتها، فهي علاقة بالآخر، حضوراً ولقاء وحياء؛ فأين الوجدان العلماني الذي هو عالمٌ نهايةً في الانغلاق على الذات من هذه العلاقة الإيمانية التي تقيمها ذات الحجاب مع الآخر!

والميزة الثانية، أن تصوّر المحتجة يُدخل في السياسة عنصراً نفتقره في تصوّر العلماني، ألا وهو «اعتبار المعنى»! ومما يمتاز به هذه الخاصية الثانية ما يلي:

أ. أن المحتجة قرّرت بمحض إرادتها أن يكون الأصل الذي تنبني عليه علاقتها بالتدبير هو «المطلق»؛ وهذا لا يعني أبداً أنها تنسب إلى تصوّراتها صفة الإطلاق، وإنما تعدّها أعمالاً نسبية مثل كل الأعمال البشرية؛ ولكن، على الرغم من السمة النسبية لهذه التصرفات، لا تنفك تجتهد في أن تستمد لها المشروعية والمعقولة من هذا الأصل المطلق.

ب. أنها ترفض أن تكون الوسائل المستخدمة في هذه العلاقة التدبيرية مادية خالصة، فتسعى إلى أن تكتسي صبغة روحية تُطهّرها وتزكّيها؛ إذ أن، لهذه الوسائل، تجليات في باطنها كما لها تجليات في ظاهرها.

ج. أنها ترفض أن تكون النتائج التي تترتب على هذه العلاقة التدبيرية مملوكة خالصة، فتسعى إلى أن تكتسي صبغة ملكوتية تُبقيها في الصالحات؛ إذ أن، لهذه النتائج، امتدادات عمودية تُعرج بروحها كما لها امتدادات أفقية تُسري بجسمها.

فيتبين إذن كيف أن علاقة المحتجة بالتدبير، بقدر ما هي علاقة بالحس، فهي علاقة بالمعنى، مُطلقاً وروحاً وملكوته؛ فأين التدبير العلماني الذي هو نهايةً في الانغلاق على عالم الحس من هذا التدبير الواسع الذي يصل المحتجة بالمطلق أصلاً وبالروح وسيلةً وبالملكوت نتيجةً!

3.4.2. مصادمة الجمع الاحتجائي لنزعة التفريق العلماني؛ إن نزعة العلماني إلى

التفريق بين جوانب الحياة الإنسانية والمفاضلة بينها حرّمته من الوقوف على تكامل حياة المحتجبة، حسا ومعنى؛ إذ لا يصدمه شيء مثلما يصدمه طريق الجمع الذي تسلكه المحتجبة؛ فحجابها يحول بينه وبين إرادته في أن يخضعها لمنظوره التجزيئي، إن في جوانبها المعنوية أو جوانبها الجسمية.

فأول حجاب يصطدم به هو حياؤها، والحياء يجمع قلب المرأة على نفسها، جسما وروحا، فلا يدع له منفذا يتسلل منه إليها؛ هذا، إن لم يحدث في نفسه شعورا بالطرد والخزي يسارع إلى إخفائه والظهور بخلافه؛ أما حجابها الذي يلف جسمها، فيدفع شهوته في التقسيم من وجوه:

أ. أن المحتجبة لا تتواصل معه إلا نطقا لا لينَ متعمّد فيه؛ وإذا أحسّت بشهوته، جعلته نطقا مغلّظا، فلا يجد طريقا إلى جامع وجدانها، حتى يُخضعه لمشرطه؛ ووجدانها إنها هو عنوان روحها، والروح جوهر لا يتجزأ؛ فحينئذ، تبدو له المحتجبة في صورتها المعنوية التي يستحيل تجزئتها.

ب. أنها تواجه فاحص بصره بلباس يخلو من الصفات التي تشبع رغبته في التجزئ، أو تُغريه به، إن كثيرا أو قليلا؛ فليس لباسا وصفاً يحدد أعطافها، ولا لباسا شفافا يبرز مفاتنها، ولا لباسا كشّافا يعري أطرافها؛ فينقطع، إذ ذاك، أمله في الاستمتاع بالتفريق بين ما اثني وانكسر من أعضائها، وما انحدر وانخفض، وما نتأ وارتفع؛ إذ لا يرى إلا امرأة استوى منظرها استواء؛ لذلك، تراه لا أشدّ من حسرته، مطلقا العنان لخياله، مصوّرا ما لم يمثّل لبصره، فمطلقا العنان للسانه، ناعتا لها بأبشع النعوت على قدر خبيته وحقده.

ج. أن روح الجمع التي تُميز المرأة تبرز في ذات الحجاب أكثر من باقي النساء؛ فالأصل في المرأة «الجذب»؛ إذ تستكمل بالآخر⁽¹⁰⁾، والجذب علامة جمع؛ وإيمانُ المحتجبة، كما علّم، ينمي فيها روح الجذب من غير أن تبذل؛ والأصل في المرأة أيضا «الحصْن»، إذ

(10) زوجها، مثلا.

تُكْمَلُ الْآخَرُ⁽¹¹⁾، والحَضَن هو، أيضا، علامة جمع؛ والتفاف المحتجبة بلباسها لا ينفك ينمّي فيها روح الحَضَن، حتى كأنها تحَضُن نفسها بنفسها، وإلا فلا أقل من أنها تضم بعضها إلى بعض؛ والأصل في المرأة أخيرا «حفظ الأسرة»، ولا أدل من حفظ الأسرة على الجمع بين أطراف مختلفة جنسا وجيلا؛ وذاتُ الحجاب تُقدّم كيان أسرتها على غيره من أشكال التجمع البشري، تبعاً لروح الجمع التي تهيم على قلبها.

من هنا، يتبين أن ذات الحجاب، أساسا، كائن جامع غير مفرّق ومجموع غير مفرّق؛ إذ أنها لا تفتأ تجمع بين طيّات نفسها وثنيات جسمها وجنات أسرتها، جاذبة وحاضنة، فتجعل هذه المجموع، على تنوّعها، تتكامل فيها بينها تكاملا يورّثها شخصية يزينها الحياء من فرط تعلقها بالجمع ونفورها من الفصل، إذ أنها تجعل جمعها لنفسها يستكمل بجمعها لجسمها، وجمعها لذين الجمعين يستكمل بجمعها لأسرتها؛ بل إنها تنقلب، وقد لازمتها روح الجذب والحَضَن، من جمعها لأسرتها إلى جمعها لجسمها، ومنه إلى جمعها لنفسها، مستكملة السابق باللاحق، وهكذا، ذهابا وإيابا من غير انقطاع؛ لذلك، بدا حجابها للعلماني عبارة عن حُجُب بعضها فوق بعض كأنها حصون منيعة بعضها أمتع من بعض، حصون كان لا بد أن تتكسّر عليها أسلحة التفريق التي بيده، فأعلنها حربا شعواء على معروف حجابها، تغطيةً على مُنكر هزيمته.

5.2. إبطال دعوى احتلال الحجاب للفضاء العام

يزعم العلمانيون أن الحجاب أخذ يغزو الفضاء العام ويتشر فيه بما يوجب التصدي له بقوة؛ ويتخذ الرد على هذا الزعم الصور الآتية:

1.5.2. تحريف العلمانيين لمفهوم «الفضاء العام»؛ لقد حملوا مصطلح «الفضاء العام» على معنى يجعله دالا على ما يمكن أن نسميه بـ«الفضاء السياسي»، فتصير دعوتهم إلى عزل الدين عن الدولة مردودة إلى الدعوة إلى عزل الدين عن الفضاء العام؛ وهذا باطل، وبيان بطلان كما يأتي:

(11) ولدها، مثلا.

أ. أن الفضاء العام لا يرجع إلى الدولة، وإنما يرجع إلى المجتمع المدني؛ والمجتمع المدني هيئة مستقلة عن الدولة، أي هيئة مستقلة عن الهيئة السياسية؛ فلا يصدق عليه ما يصدق على الدولة من أحكام الحياد والنزاهة والمساواة بالنسبة إلى مختلف تصورات الناس الدينية والفلسفية للخير؛ وتصور المحتجة لخيرها هو واحد من هذه التصورات الشاملة، فيجوز له ما يجوز لها، ويُحظر عليه ما يُحظر عليها.

ب. أن الدعوة إلى بقاء الدين مكتوما في الصدور أو محبوسا في البيوت دعوة يكذبها وجود المؤسسات والمراكز ذات الصبغة الدينية في الفضاء العام؛ وفي هذا الوجود العلني للمنشآت الدينية دلالة واضحة على أنها لا تقع في مجال الدولة، ولا تدخل في اختصاصها، وإنما تقع في مجال المجتمع المدني وتدخل في اختصاصه؛ وعلى الرغم من أن ذوات الحجاب لا تتخذ لهن مراكز خاصة بالحجاب، تعريفًا به وترويجًا له وتنشئةً عليه، فإن العلماني يعتبر مجرد ظهور الحجاب في الفضاء العام انتهاكا فاضحا لعموميته.

ج. أن المجتمع المدني لا يتنافى وجوده مع وجود الممارسة السياسية غير المؤسسية كالتوعية بالمشاكل الراهنة كسياسة التعليم والنضال من أجل التغيير والحملة الانتخابية؛ والشاهد على ذلك وجود أحزاب ونقابات وتعاونيات وحركات عمالية وشبابية تتخذ لها أسماء بنعوت مسيحية كـ«الأحزاب الاشتراكية المسيحية» أو «الأحزاب الديمقراطية المسيحية»؛ بناء على هذا، لو فرضنا أن ذوات الحجاب تكتلن في جمعيات خاصة بهن تحمل النعت الإسلامي، ومارسن نضالهن، تثبيتا لحقهن في التحجب والدعوة إليه، ما كنَّ، بهذا العمل، قد تجاوزن نطاق الحقوق التي يُحوّلها المجتمع المدني؛ فالإسلام كغيره من الأديان جزء من المجتمع المدني.

2.5.2. تحريف العلمانيين لمفهوم «الشأن الخاص»؛ لقد حملوا مصطلح «الشأن الخاص» على معنى الاعتقادات الخاصة التي ينبغي أن لا تقع تحت أنظار الآخرين، وأن تُمنع مظاهرها في الأماكن العامة، جاعلين من الاعتقادات الدينية النموذج الأمل لها، وداعين إلى وضع مزيد من الحدود للممارسة الدينية وقمع كل مظهر لتعدي هذه الحدود؛ وهذا التفسير للشأن الخاص لا يصح من الوجوه الآتية:

أ. أن المراد بكون الاعتقادات الدينية شأنًا خاصًا، بحسب ضوابط العلمانية التاريخية المنصوص عليها في الوثائق الرسمية لبعض الدول العلمانية، أن أمر هذه الاعتقادات لا يعني الدولة في شيء، وأنه ليس لها أن تتدخل فيها، لا توجيهها ولا تقويمها ولا تدعيمها؛ فيترتب على هذا أن الدولة، بما هي شأن عام، لا دين لها، وأنها لا تفرض أيّ دين على المواطنين، تاركة لهم مطلق الحرية في اختيار ما يعتقدون، معتقدا دينيا كان أو معتقدا إلحاديا، واختيار ما يمارسون، عبادات كانت أو عادات.

ب. هذا التأويل المنحرف للعلمانية التاريخية عبارة عن استغلال فكري للعلمانية؛ إذ أن أصحابه يوظفونها في أغراض بعيدة عن حفظ صورتها الأولى وإبراز أهميتها في مجتمعات معاصرة تعددت فيها القوميات والديانات والفكرانيات؛ ونجد، من بين هذه الأغراض، إعادة سابق الصلات بين الدولة والدين⁽¹²⁾، والتفريق بين علمانية موسّعة – أو ملطّفة – تخصّ «المسيحية» وعلمانية مضيقّة – أو مشدّدة – تخصّ «الإسلام»، وإظهار الاحتجاب بمظهر الوسيلة المتخذة للوصول إلى أسلمة المجتمع، والتخويف من تمدّد الحجاب في المرافق العامة، وإجبار المسلمين على تمام الاندماج في المجتمع المعاصر، انتظاما في سائر تدابير، وعملا بسائر قيمه.

ج. أن الشأن الخاص لا ينحصر في نطاق باطن الإنسان الذي هو بمنزلة «سرّه»، والذي لا يطلّع عليه بشر، ولا يعلمه إلا الخالق – سبحانه وتعالى – وإنما يتعدى نطاق هذا الباطن الأخفى إلى نطاق الجانب الظاهر من الإنسان، فيشترك، بذلك، مع الشأن العام في الظهور ولو أنه ظهور مدني، وليس ظهورا نظاميا كما هو ظهور الشأن العام؛ ولما كان الشأن الخاص قسيما للشأن العام في الظهور، فقد لزم أن يكون له مثل ما له من حقوق الظهور، إن تعبيرا أو تعبئة أو تجمعا أو تظاهرا، مع حفظ شرط المناسبة الذي يوجبه الاختلاف بين «المدني» و«النظامي».

3.5.2. تضيق العلمانيين لمفهوم «الهوية»؛ لقد قصرُوا مفهوم «هوية الفرد» على «الهوية الوطنية» القائمة على مبدأ الاشتراك في الوطن؛ تردّ على هذا التضيق لمفهوم

(12) كما هو الأمر بالنسبة لما يُعرف بـ Gallicanisme.

الهوية الاعتراضات التالية:

أ. أن العالم المعاصر شهد عن قريب ثورة الإعلام والاتصال ويشهد الآن هيمنة العولمة، فكان أن انقبضت أطرافه وتداخلت بلدانه وتفاعلت ثقافته، حتى إنه لا وطن من أوطانه عاد مستقل، حقيقةً، بثقافته، ولا حتى بتاريخه، ولا دولة من دوله عادت تستقل بقراراتها، ولا حتى بنظماها؛ وحينئذ، يكون الفرد أحوج إلى هوية تأخذ بأسباب هذا التداخل بين الأوطان منه إلى هوية تعزل وطنه عن باقي العالم، أو قل يحتاج إلى أن يستبدل بالهوية الوطنية «هوية أوطانية»؛ وإذا صح هذا، صح معه أن ذات الحجاب لا تنتمي إلى الوطن الخاص الذي تقيم فيه بقدر ما تنتمي إلى العالم بأسره، مساهمةً في انتقال الدول من اعتبار الفضاء العام الوطني إلى اعتبار الفضاء العام العالمي، فلا يصدق عليها ما قيل بأنها تحتل الفضاء العام الوطني بقدر ما يصدق عليها القول بأنها تُسهم في إنشاء فضاء عام عالمي.

ب. أن المجتمع الواحد تعددت مرافقه ومؤسساته ونشاطاته وثقافته وأديانه بِما جعل الفرد مجبرا على التقلب بين مجالات متعددة، مع شعوره بأنه يكون في كل مجال غيره في مجال سواه، تفاعلا، بل تماهيا معه؛ وعندئذ، لم يعد من المفيد حصر ماهيته المجتمعية في هوية واحدة، بل يتعين اعتبار أن هذه الماهية تتسع لهويات كثيرة؛ وليس هذا فقط، بل، أيضا، ينبغي اعتبار أن هذه الهويات تجتمع فيه كلها، ولا يفترق بعضها عن بعض؛ وإذا صح هذا، صح معه أن ذات الحجاب لا تقتحم المجال العام بهوية دينية مفردة تخصها، وإنما مزدوجة بهويّاتها الأخرى، آخذة بأسباب الإمداد والاستمداد بينها، فلا يكون اقتحامها أبدا احتلالَ هوية واحدة لباقي الهويات، إفقارا لها، وإنما إحلال بعضها في بعض، إغناء لها.

ج. أن الهوية في عالم اتصالي يضيق نطاقه، وفي مجتمع ازدهامي تتعدد مكوّناته، تتجه إلى مسaire هذا الاتصال العالمي والازدهام المجتمعي، حتى لا تتجمد، فتضمحل، بل إنها تتجه إلى التحول إلى هوية حية وحرّكة؛ والهوية لا حراك لها ما لم يخرج صاحبها من حال التقليد إلى حال الإبداع؛ فأقرب هويات الفرد إليه إنما هي أوسعها إنتاجا وأقدرها

إبداعاً؛ والإبداع، مهما تعلق بخصوصية الفرد لا بد، في نهاية المطاف، من أن يتسع لعمومية الإنسان، مجاوزا الفضاء العام الوطني إلى الفضاء العام العالمي؛ وإذا صح هذا، صح معه أن الهوية الدينية لذات الحجاب هي، بلا مرأى، هوية ذات حياة ثرية وذات إبداع متميز، لأن أساسها روحي، ولا أحيًا ولا أبدع من الروح؛ فيلزم أن اقتحام ذات الحجاب للفضاء العام لمجتمع مخصوص ليس اقتحاماً أصلياً، حتى يلومها العلمانيون عليه، وإنما هو اقتحام تبعي، إذ يتفرع عن وجودها بالفضاء العالمي الذي هو فضاءها الأصلي.

4.5.2. جهل العلمانيين بحقيقة مجتمعهم؛ لئن كان المجتمع المعاصر قد وُصف، عن حق، بكونه «مجتمع الصورة» أو «مجتمع الشاشة»، فقد فات العلمانيين أن يتبينوا تمام التبين حقيقة «الشاشة» وحقيقة «الصورة» التي تُعرض عليها؛ إذ أنهم يُدركون من «الصورة» المعروضة جانب التمثيل الضوئي أو الإلكتروني أو الرقمي للشيء الذي هي صورة له؛ لكنهم يتغافلون عن جانب آخر ملازم له، وهو كون الصورة تُحجب الشيء المصور – أو قل الواقع – عن أنظارهم، إذ لا تكشف لهم إلا خياله؛ أما حقيقته، فتُخفيها عنهم؛ فتكون الصورة حاجبة من جهة ما هي كاشفة، بل إن حجبها للمصور – أو الواقع – غلب على كشفها له؛ كما أنهم يدركون من «الشاشة» العارضة جانب التمكين من رؤية هذه الصورة، لكنهم يغفلون عن جانب آخر ملازم له، وهو كون الأصل في الشاشة ليس الكشف، وإنما ضده، أي الحجب؛ إذ وُضع لفظ «الشاشة»⁽¹³⁾ في أصل وضعه للدلالة على الحاجز الذي يعترض الواقع، إخفاءً له أو حماية منه؛ من ثَمَّ، تكون الشاشة عبارة عن حجاب مزدوج، إذ هي تحجب الواقع عن الناظر بموجب اعتراضها له، وأيضاً بموجب عرضها لصورة هذا الواقع؛ ينتج من هذا أن الناظر المعاصر ممكور به، إذ أنه يظل محجوباً عن الواقع، وبحسب أنه قد كُشف عنه الحجابُ.

لقد تفتّن بعض المفكرين إلى «محجوبة» الإنسان، إذ جعل أحدهم الحُجُب التي

(13) نفصد اللفظ الفرنسي: «écran» أو اللفظ الإنجليزي: «screen».

دون الحقيقة عبارة عن استعارات لا تنتهى⁽¹⁴⁾، وجعل غير الحقيقة عبارة عن كشف للحجاب⁽¹⁵⁾، لكن قصدهم منها كان المحجوبة الأصلية التي فُطرت عليها مدارك الإنسان، والتي لا تُضَرُّ بوجوده، ولم يكن المحجوبة الطارئة التي تسببت فيها هيمنة وسائل الاتصال، جاعلة من الإنسان المعاصر كائنًا وأهما متوهما بقدر ما هو كائن ناظر ومصوّر، وجاعلة من الحضارة المعاصرة «حضارة حجاب» بقدر ما هي «حضارة صورة» و«حضارة شاشة»؛ هاهنا، تكون ذات الحجاب نعمةً على هذا الإنسان المحجوب وهذه الحضارة المحجوبة، وليس نقمة كما اعتبرها العلماني، إذ تبدو أقدر من غيرها على إخراج الإنسان المعاصر من باطل أوهامه بسبب محجوبته؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أنها تجعله يستعيد الوعي بما غيَّبه في لاشعوره، ألا وهو «الحجاب»! إذ كلما رفع بصره إليها، اعترض بصره لباسها، فأنحَدَّ مدُّه وانحسر، محجوبًا عن أفق جسمها؛ وعندئذ، يخلج في صدره أن معرفته، على اتساعها، محدودة، وأن إرادته، على سلطانها، مقهورة، فيُدرك أن الحد الذي عرَّض لمعرفته، والقهر الذي نزل بإرادته إنما هما من آثار الحجاب الذي أقيم بينه وبين الحقيقة مثله مثل الحجاب الذي تقيمه المرأة بينها وبينه، حتى إذا رأى حجابها، فكأنه يرى الحجاب الذي يحول بينه وبين إدراك الحقيقة.

ب. أنها تجعله يتحقق بأن لباسها مجعول للعموم، لا للخصوص، كالغطاء الذي يكسو الحقيقة؛ فكما أن الغطاء حجاب دون الحقيقة، فلا بدع أن يكون لباسها حجابًا دون جسمها؛ وكما أن الحقيقة ليست في متناول كل الناس، وإنما يتوصَّل إليها من طلبها بشروطها، فلا بدع أن لا يكون جسمها في مرمى نظر كل الناس، وإنما ينظر إليه من طلبه بحقوقه؛ أما الغطاء الذي يكسو الحقيقة، فلا يختص أحد بإدراكه، بل يشترك الجميع، على السوية، في هذا الإدراك؛ وكذلك اللباس الذي يكسو جسمها، فلا يختص أحد بالنظر إليه، بل يشترك الجميع، على السوية، في هذا النظر؛ فإذا كان الأمر كذلك، فقد بطل ما يزعمون من أن حجاب المرأة شيء يتعلق بخصوصيتها، فلا ينبغي أن يكون مرثيًا

(14) كما اشتهر عن «نينشه».

(15) كما اشتهر عن «هيدغر».

في الفضاء العام، لأن هذه الخصوصية ترجع إلى جسمها، لا إلى غيره؛ أما حجابها، فإنما هو اللباس الذي يحفظ هذه الخصوصية من أن تنتهكها الأنظار، فيمكنها من أن تُسري في الفضاء العام كيف تشاء، لا ينال منها النظر إلا كما تنال الإبرة من مياه البحر.

ج. أنها تجعله يتبين أن حجابها الذي يصطدم به بصره ويقطعه عن الوصول إلى جسمها لا يمنع من كمال الاتصال بينهما، لأن من ورائه روحا حية، ومثل هذه الروح تُغني عن الاتصال بالجسم؛ فحتى ولو لم يرَ جسمها، فقد ترى روحه، متى عادت إليها الحياة، روحها؛ بل إذا صفت الروح، تصبح رؤية الجسم مشوشة على الاتصال الروحي، لأن الجسم، مهما تظهر وتزكى، لا يصفو صفاء الروح، إذ أن قانونه هو أن يُسرى، وقانونها هو أن تعرج؛ واتصال العروج مباشر وقريب، بينما اتصال الإسراء غير مباشر وبعيد.

د. أنها تضطره إلى الإيقان بوجود حجابين اثنين: «حجاب جلي»، وهو اللباس الذي يسدُّ أفق بصره؛ و«حجاب خفي»، وهو الغطاء الذي يسدُّ أفق روحه؛ ذلك أن بالغ هجمته على الحجاب الجلي آتٍ من كونه لا يستطيع أن يجعل منه شاشة؛ إذ ليس بمقدوره أن يعرض عليه الصورة الوهمية للمحتجبة كما يعرض على الشاشة الصور الوهمية للأشياء؛ ومهما اشتدت هجمته، فلا مندوحة له عن أن يتبين أن المانع من هذا العرض ليس قصور القوة المادية التي في يده، وإنما وجود القوة المعنوية في يد المحتجبة، وأنه محجوب بالمرءة عن هذه القوة، فيُدرك أنه أحيط ببصره عن طريق لباسها، وأحيط ببصيرته عن طريق إيمانها.

الحجاب والإعلاء

اعتاد خصوم الحجاب أن يبنوا أحكامهم فيه، لا سيما ما اتصل منها بعلاقته بالجنس، على مسلمة أولى، مصرّح بها أو مضمرة، وهي: أن المسلم يحتزل وجود المرأة في المتعة الجنسية غير المحدودة، ويُرتّبون عليها نتيجة أولى هي، الأخرى، مصرّح بها أو مضمرة، وهي أن المسلم يحكّم على المرأة بالحجب؛ وأدلتهم في ذلك ثلاثة مأخوذة، أصلاً، من الفقه الإسلامي، وهي: «دليل العورة» و«دليل الفتنة» و«دليل التبرج»؛ لكنهم يتأولونها على طريقتهم الخاصة التي تنزع عنها مشروعيتها أو معقوليتها، فيطلقون أحكامها، أو يغالون في بيانها، أو يحرفون مضامينها، أو يتسترون على مقاصدها، أو يتعلّقون بأسبابها، أو يطمسون فوائدها.

أما دليل العورة، فيقصد هؤلاء الخصوم به إجمالاً أن المرأة، بمقتضى ظاهر أنوثتها، عورة من أمّ رأسها إلى أخمص قدميها، حاملين لفظة «العورة» على الوجه الجنسي من وجوه استعمالها، بمعنى أنه لا موضع من مواضع جسم المرأة إلا ويُعتَبَر مكمناً من مكامن الإثارة الجنسية؛ وأما دليل الفتنة، فمرادهم الإجمالي به هو أن المرأة، بمقتضى فتن جمالها، تسبّب في الفساد الأخلاقي الذي يضرّ بسلوك الفرد، كما تسبّب في الفساد السياسي الذي يضرّ بكيان الأمة؛ فهي تُعتَبَر فتنة لاجتماع الأمة بقدر ما هي فتنة لاستقامة الفرد؛ وأما دليل التبرج، فمقصودهم الإجمالي منه أن المرأة، بمقتضى بارز زينتها، تجلب أنظار الرجال إليها، وتدعو إلى تشعّب خيالهم فيها، وفقدان صوابهم بسببها، جاعلة شهوة الوقاع تستبد بقلوبهم، حتى يقضوها.

لسنا هنا بصدد الرد على وجوه الشطط الذي لحق تأويلاتهم لهذه الأدلة الفقهية الثلاثة،

حتى كأن الإسلام أضحي ديناً يتميز بتجريم المرأة لمجرد أنوثتها وجمالها وزينتها، وإنما شغلنا هو تمحيص الاتهامات الجنسية للحجاب التي بنوها على هذه التأويلات المشتتة، والتي تجعل الإسلام يبدو وكأنه دين يستبدل بحضور المرأة حضور حجابها؛ ونقف من هذه التهم الجنسية على ثلاث أساسية، وهي: «الإعفاء» و«الإغواء» و«الفقد»؛ ونشتغل هنا بالرد على تهمة «الإعفاء»، على أن نفرد الفصل الرابع للرد على تهمة «الإغواء» والفصل الخامس للرد على تهمة «الفقد».

المقصود بـ«الإعفاء» أو «التعمية»، إجمالاً، هو أن الحجاب يمحو شخص المرأة؛ وقد صار إلى القول بـ«الخاصية الإعمائية» للحجاب أحد رجال التحليل النفسي التونسيين؛ وتأثر، في ذلك، بمدرسة «جاك لاكان» في التحليل النفسي، لاسيما بنظريته في الاستمتاع النسوي، فضلاً عن بالغ تشبّعه بقيم الثقافة الغربية، من جهة، وآليات التأثيل الخاصة باللغة الفرنسية من جهة ثانية، متعاملاً، بواسطتهما، مع تراثه الإسلامي العربي تعامل الأجنبي معه؛ وقد أورد، في كتابه: التحليل النفسي تحت محك الإسلام، من غريب الفرضيات والتحليلات ما يجعل عنوانه غير دال على مضمونه بقدر ما يدل على ضده، وهو الإسلام تحت محك التحليل النفسي؛ فإذا هو أصّر على حفظ عنوانه بصورته التي صدر بها، فلا أنه يدعي أنه يعيد تأسيس التحليل النفسي على حقيقة إسلامية مكبوتة، مؤكداً أنه تفرّد بإزالة الغطاء عنها؛ وهذه الحقيقة الإسلامية المزعومة هي أن «مسؤولية البناء الرمزي والروحي للذات في الإسلام تتحملها المرأة بفضل ميثاق حصل بينها وبين الإله»، ولا يتحملها، كما تقرّر في التحليل النفسي منذ «فرويد»، «الأب المقتول»، وقد أخذنا، في ذلك، بنصيحة «لاكان» للتحليليين، في أواخر تدريسه، بالتخلي عن فرضية الأب بعد الفراغ من استخدامها⁽¹⁾.

واتخذ محو الحجاب لشخص المرأة عنده صورة «الإعفاء»، إذ يقول:

● «ليس الحجاب علامة، وإنما هو الشيء الذي يُعَمِّي جسم المرأة، هذا الجسم الذي يُشوَّش، في مجال الرؤية، على العلامات [التي تدل على] الإيهان والقانون؛ [فهذا]

(1) انظر طه عبد الرحمن: شروء ما بعد الدهرانية.

الحُجْب [للجسم] يرجع، إذن، إلى العملية اللاهوتية⁽²⁾ التي لَقَّت المرأة، تحييدا لها؛ إذ تقوم بالتوسُّط من أجل أن يتوقَّف ظهور المرأة وتتوقَّف المرأة عن إظهار مفاتها المثيرة والخطيرة⁽³⁾.

ويرجع استعمال «بنسلامة» لفظ «الإعفاء» بدَل غيره إلى الأسباب التالية:

أ. لئن كان قد ربط بين «العورة» و«العور»، بموجب اشتقاقهما من نفس المادة اللغوية: [ع/و/ر]، فإنه استبدل بلفظ «العور» لفظ «التعمية»، وقرَّر بأن «العورة هي الشيء الذي يكون فاحشا، وينبغي تعميته»، مع أن التأثيل الاشتقاقي العربي كان يوجب عليه أن يستعمل مفهوم «العور» بدَل مفهوم «التعمية»؛ ففاقد العين الواحدة ليس كفاقد العينين، ولكن استعماله لمفهوم «التعمية» يناسب غرضه في تقرير المحو المطلق لجسم المرأة.

ب. لَمَّا جعل العورة عبارة عن عين يجب تعميته، علما بأن المرأة عورة، فقد استنتج من ذلك أن المرأة عبارة عن عين، وأن هذه العين هي التي أعماها الحجاب، إذ يقول:

● «حيث إنه قد تقرر أن جسم المرأة محَرَّم بكامله، فإن المرأة هي التي صارت، في جوهرها، عينا، عينا جنسية مُشِعَّة ينبغي سدّها»⁽⁴⁾.

ذلك أن هذه العين تتمتع بخاصية الرجولة، إذ أنها قادرة على أن تنفذ في الرجل وتخضعه.

● «فالمرأة، على حد تعبيره، تتصرف بلسان عينا بوصفه أداة للهتك الشبقي»⁽⁵⁾.

ج. جعل من الحجاب، هو كذلك، عينا، وسماه بـ«الشريك البصري»، إذ «يُبصر من

(2) المقصود بـ«اللاهوتي» («théologique») عند بنسلامة كل ما تعلق بالشرعية باعتبارها نصوص القرآن والسنة أو بالفقه باعتباره جملة الاجتهادات المبنية على هذه النصوص.

(3) BENSLAMA: *La psychanalyse à l'épreuve de de l'Islam*, p. 198.

(4) نفس المصدر، ص 198.

(5) نفس المصدر، ص 201.

خلال المرأة⁽⁶⁾، مسيطرا على جسمها، ومتحكما في قوتها المُبصرة، أي القوة التي تُبصر وتستدعي الإبصار معا، فاصلا بين إبصارها واستدعائها للإبصار.

د. أنه جعل من الرجل، هو الآخر، عينا؛ وتتميز هذا العين بكونها تطلب، من خلال المرأة، أن تعمى؛ فعين الرجل لا تهوى إلا عماها، فتكون المرأة، بالنسبة إلى نفسها، عينا، وبالنسبة إلى الرجل، عمى العين⁽⁷⁾.

هـ. اعتبر أن المرأة تملك، بالإضافة إلى عينا الأفقية، عينا عمودية منتصبة فوق رأسها تجعل مواجهتها للإله فوق مواجهة الرجل له؛ ويُطلق عليها اسم بـ«العين الصنوبرية»، مقتبسا هذه التسمية من الكاتب الفرنسي «جورج باطاي»⁽⁸⁾، ومستدلا، على تضمّن الثقافة الإسلامية لهذه العين، بتقريرها لمفهوم «التبرج»؛ إذ اشتق من الفعل «برج»، وأحد معانيه: «أقام بُرجا» و«جعل الشيء عاليا وبارزا للعيان»، أي أن التبرج لا يكون إلا مع وجود الارتفاع، والارتفاع، بحسبه، علامة على وجود العين الصنوبرية؛ ويرى أن «هاجر» زوجة «إبراهيم» — عليها السلام — كانت تملك قوة النظر بهذه العين الصنوبرية، إذ مكّنتها من رؤية الإله من غير أن تموت، وأن تسميه باسم هذه الرؤية⁽⁹⁾، بحسب ما ورد في التوراة؛ كما يرى أن الأصل في غطاء الرأس هو هذه العين المنتصبة، فينزل منها منزلة الحجاب الذي يعترض تحديها للإله، فضلا عن الملائكة⁽¹⁰⁾.

و. جعل من خلع المرأة خمارها كشافا للحقيقة، علما بأن الخمار يغطي الرأس؛ وغطاء الرأس عند «بنسلامة» غطاء للعين الصنوبرية؛ وهاهنا اعتمد حديثا ضعيفا يروي أن الرسول عليه الصلاة والسلام حدّث خديجة، رضي الله عنها، قبل بعثته عن طائف يأتيه، فاتخذت حيلة لتبين ما إذا كان هذا الطائف ملكا أم شيطانا، وهي طرح خمارها عند

(6) نفس المصدر، ص 199.

(7) نفس المصدر، ص 200.

(8) انظر طه عبد الرحمن: شروء ما بعد الدهرانية، الفصل الأول.

(9) BENSLAMA: La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam, p. 202.

(10) نفس المصدر، ص 205.

إِلْهَامَهُ بِالرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ⁽¹¹⁾؛ فخرج «بنسلامة» من هذه القصة بدعاوى لا يقول بها إلا مَنْ جعل من المرأة حجابَه الذي لا يُكشَف عنه؛ ونذكر منها ما يلي:

- أن الرسول صلى الله عليه وسلم طلب الحقيقة بواسطة خديجة، رضى الله عنها.
- أن خديجة علمت بوجود الحقيقة قبل أن يعلم بها الرسول صلى الله عليه وسلم.
- أن اعتقاد الرسول صلى الله عليه وسلم في الإله توقّف على اعتقاده في خديجة، رضى الله عنها.

— أن اعتقاد خديجة أرسخ من اعتقاد الرسول صلى الله عليه وسلم؛ إذ أنها تعتقد ما لا تراه، بينما هو لا يعتقد ما يراه، بل، أكثر من ذلك، أنها تعرّف الآخر قبل أن يعرفه؛ والمقصود بـ«الآخر» هنا الإله على طريقة «لاكان».

وهذا قول «بنسلامة» بالحرف:

- «إن ما نسميه، من الآن فصاعداً، مشهد الكشف [...] يفضي حتماً إلى هذه النتيجة، وهي أن الرجل يلزمه، لتحصيل الاعتقاد بالإله، أن يتوسط فيه بالاعتقاد في امرأة [ما]، وأنها تملك معرفة عن الحقيقة تسبق وتفوق معرفة المؤسّس نفسها [أي النبي]؛ إنها إذن تُثبت حقيقة المؤسّس، وتثبتها بانتهاك حرمة الحقيقة مع نقص في

(11) حديث أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، فقال: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُرْسٍ الْمِصْرِيُّ، ثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ نَضَلَةَ الْمَدِينِيُّ، ثَنَا الْحَارِثُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَهْرِيُّ، حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي حَكِيمٍ، حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ، حَدَّثَنِي أُمُّ سَلَمَةَ، عَنْ خَدِيجَةَ، قَالَتْ: قلت: يا رسول الله، يا ابن عمي، هل تستطيع إذا جاءك الذي يأتيك أن تخبرني به؟ فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم يا خديجة. قالت خديجة: «فجاءه جبريل ذات يوم وأنا عنده»، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا خديجة هذا صاحبني الذي يأتيك قد جاء، فقلت له: قم فاجلس على فخدي الأيمن، فقام، فجلس على فخدي الأيمن، فقلت له: هل تراه؟ قال: نعم، فقلت له: تحول فاجلس على فخدي الأيسر، فجلس، فقلت له: هل تراه؟ قال: نعم، فقلت له: فتحول فاجلس في حجري، فجلس، فقالت له: هل تراه؟ قال: نعم، قالت خديجة: فتحسرت وطرحت خماري، وقلت له: هل تراه؟ قال: لا، فقلت له: هذا والله ملك كريم، لا والله ما هذا شيطان، قالت خديجة: فقلت لورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي ذلك، كما أخبرني به محمد رسول الله فقال ورقة: حقا يا خديجة حديثك».

رؤيت[ها] بالنسبة إلى فرط الرؤية عند الرجل النبي؛ فإذا تبدو المرأة مالكة لخاصية النفي التي تسمح بالبرهان على حقيقة الآخر؛ إن الحجاب يفصل الحقيقة عن نفيها⁽¹²⁾.
ولمزيد التوضيح لقوله الغريب، يؤكد أنه

● «إذا بدت المرأة عارفة بحقيقة الآخر [أي الإله]، فيجب على الرجل أن يتوسط بعمل الأنثى لكي يتعرف إلى علامة الآخر فيه، ويحصل، بذلك، اليقين به»⁽¹³⁾.

ز. جمع بين الأمر بالحجاب وتحريم زنا المحارم؛ وهنا لجأ إلى «حديث الإفك»، فخرج منه بتهم جنسية للرسول صلى الله عليه وسلم، نورد منها ما يأتي:

— أن الرسول صلى الله عليه وسلم، كلما وقع في مأزق استمتاعي، أمده الإله بحل يُخرجه منه، ويجعل له قيمة الحكم الشرعي.

— أنه دخل بيت ابنه المتبنّى زيد بن حارثة بغير إذنه، فرأى زوجته زينب بنت جحش في ثوب شفاف، فافتتن بجهاها.

— أن زيدا بادر إلى طلاقها، مستبقا مآل الشهوة التي بات الرسول عليه السلام يعاني منها.

— أن الإله لم يكتف بأن أذن للرسول صلى الله عليه وسلم بالزواج بها، بل إنه جعل الملائكة تزف إليه عروسه، حتى يدفع عنه الحرج، ويمده بالمشروعية.

— أن الإله حرّم التبني، حتى يصرف عن النبي مأخذ زنا المحارم، إذ زوجة الابن محرّم⁽¹⁴⁾.

بناء على هذه الأباطيل، استخلص «بنسلامة» أن السبب الذي دعا إلى فرض الحجاب إنما هو زنا المحارم الذي يشكل أخطر تهديد للنظام الاجتماعي، جاعلا مدار الحجاب

BENSLAMA: psychanalyse à l'épreuve de l'Islam, p. 207.

(12)

(13) نفس المصدر، ص 208.

(14) نفس المصدر، ص 210-211.

كله على آتين اثنتين من القرآن، وهما: «وإن أعجبك حسنهن»⁽¹⁵⁾ و«يدنين عليها من جلاليهن»⁽¹⁶⁾؛ ولا يخفى أنه أراد بالقول الأول التعريض بالرسول، إذ نسب إليه الافتتان بزینب وهي في عصمة زيد، والاشتباه بزنا المحارم بعد الزواج بها؛ كما أراد بالقول الثاني أن الإدناء ليس من فعل المرأة نفسها، وإنما من فعل الرجل الذي تستهويه مفاتنها إلى حد نسيان «القانون»، والمقصود بالقانون عنده هو «قانون حظر زنا المحارم»، تبعا لمعتقد التحليل النفسي.

● [وهكذا، فإن] «للتصور اللاهوتي، على حد قوله، صلةٌ بضرورة تدارك ضعف أصلي في الرجل الذي يستسلم للقوة الباصرة للمرأة»⁽¹⁷⁾.

وأخيرا، يُجمل «بنسلامة» الموقف اللاهوتي من الحجاب، فيدعي أن العقل اللاهوتي يرى أن وضعية المرأة تتقلب في أطوار ثلاثة:

أولها، أنها كانت محجوبة عن الحقيقة الأصلية ابتداء.

والثاني، رُفع عنها الحجاب لإظهار الحقيقة الأصلية.

الثالث، أعيد إليها الحجاب بموجب الاعتقاد في هذه الحقيقة الأصلية، مستدلا على هذه الأطوار الثلاثة بقصة آدم وحواء عليهما السلام، فضلا عن قصة الرسول صلى الله عليه وسلم وخديجة رضي الله عنها⁽¹⁸⁾.

لقد أتى «بنسلامة» من شاذّ الفرضيات ومُتكلّف التحليلات ما يصدّم العقل، ومن شنيع الاستنتاجات ومُنكر الاتهامات ما يتفطر له القلب؛ وليس هذا مجال الرد عليها واحدة واحدة؛ فحسبنا أن يعلم القارئ إلى أي حد من الشطط يمكن أن يذهب المتسبب إلى الثقافة الإسلامية، فما الظن بأولئك الذين لا ينتسبون إليها أو يعلنون عداوتهم لها!

(15) الأحزاب، 52.

(16) الأحزاب، 59.

(17) BENSLAMA: psychanalyse à l'épreuve de l'Islam, p. 211.

(18) نفس المصدر، ص 208، 211.

لكن يبقى أننا نروم إبطال هذه الادعاءات بطريقة غير مباشر، بناء على المبدأ المعلوم الذي يقول: «إن ما بُني على باطل، فهو باطل»؛ إذ أن باطل هذه الادعاءات في الحجاب متفرع على باطل تقارير التحليل النفسي؛ فيكفي أن نوضح بطلان التقارير التحليلية التي بنى عليها «بنسلامة» ادعاءاته في الحجاب لكي تنهات هذه الادعاءات بالكلية، فيغني ذلك عن التعرض لها، والخوض فيها وقع فيه من قذف وتجديف؛ ونقف عند تقارير تحليلية ثلاثة، أولها، «قانون حظر زنا المحارم»؛ والثاني، «التخلي عن الأب»، والثالث، «سلطان النظر».

1. نقد قانون حظر زنا المحارم في التحليل النفسي

لقد تقدّم أن «بنسلامة» ادّعى أن الباعث على فرض الحجاب هو منع زنا المحارم؛ ومعلوم أن «قانون حظر زنا المحارم» هو الأسّ الأول الذي بنى عليه «فرويد» علم التحليل النفسي، بحيث أضحي «حظر زنا المحارم» من التحليل بمنزلة «الاعتقاد في وجود الإله» من الدين؛ وحينها، يكون مراد «بنسلامة» من دعواه هو ردّ أحكام الشرع الإسلامي إلى هذا القانون التحليلي، تعظيماً لشأنه، وتقديماً له على غيره، فما الظن بفرض الحجاب الذي شُرّع دفعا للأذى، وتطهيراً للقلب، واتقاء للشهوات المُحرّمة التي جعل التحليل النفسي من كتبها السبب الرئيس في أمراض النفس، ودعا إلى رفع هذا الكبت، مُمهّدا لظهور الثورة الجنسية!

ولا يناعز إلا مكابر في أن هذا الرد الأخير – أي رد فرض الحجاب إلى حظر زنا المحارم – باطل؛ والدليل على بطلانه دليلان على الأقل: أحدهما، أنه لا حجاب مع المحارم؛ فالمرأة تُزيل حجابها وتبدي زينها للمحرّم؛ وقد نص القرآن الكريم على ذلك بصورة محكمة، مُحصيا عدد هؤلاء المحارم، وذلك في «آية الإبداء» (أو «آية الخمار») من سورة النور⁽¹⁹⁾؛ والثاني، أن نزول الأمر بالحجاب سبق نزول النهي عن زواج المحارم،

(19) يقول الله سبحانه وتعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ، وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ

إذ ورد الأمر بالحجاب في «آية الإبداء» المذكورة وفي «آية الإبداء» من سورة الأحزاب؛ وغالب الظن أن سورة الأحزاب نزلت قبل سورة النور؛ وأيا كان الأمر، فإن «آية النهي عن زواج المحارم» وردت في سورة النساء⁽²⁰⁾، والراجح أن هذه الآية نزلت بعد الآيتين السابقتين: «آية الإبداء» و«آية الإبداء»، بدليل أنها تحرم على الآباء حلائل الأبناء الذين هم من نسلهم؛ وفي هذا التأخر لـ «آية النهي عن زواج المحارم» إشعار بأن في النفوس نفرة طبيعية من هذا الزواج، فلم يكن هناك استعجال لتحريمه وترتيب الحدود عليه؛ وحتى لما نزل هذا التحريم، لم يأت مقتضبا يستجيب لحاجة عاجلة، بل أتى مفصلا يضع تشريعا كاملا لعلاقات الزواج في الأسرة.

وبهذا، يكون الإسلام قد جاء بصورة غاية في الوضوح والتفصيل لهذا القانون من غير أن يبوئه المقام الأول في التشريع، في حين أن التحليل النفسي الذي جعل منه ركنه الركين قصر مدلوله، في الغالب، على تعلق الولد بأمه، جاعلا من هذا التعلق — والولد لا يزال على براءته الأولى — مظنة شبهة ارتكاب زنا المحارم؛ وقد فصلنا القول في هذا القانون التحليلي في كتاب شرود ما بعد الدهرانية، وأوردنا فيه من الأدلة العقلية والنقلية التي تبطل دعوى أسبقية هذا القانون على سواه، ما فيه غناء، والتي تثبت أن «قانون تحريم القتل» أولى بهذه الأسبقية؛ إذ أن أول الشرور التي واجهت الإنسانية هي «القتل»، لا قتل الابن لأبيه كما يقرر ذلك التحليل النفسي، بناء على أسطورة «أوديبوس» التي هي من نسج الخيال، وإنما قتل الأخ لأخيه، بنا على قصة ابني آدم: «قابيل» و«هابيل» التي

أَوْ آبَاءُ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءُ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانُ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِمْ أَوْ نِسَائِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الإِزَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْوَلَدَ الَّذِي لَمْ يَطْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، النور، 31-30.

(20) يقول الله سبحانه وتعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا»، النساء، 23.

أكدت الكتب المنزلة حدوثها، وأخبرت بتفاصيلها.

وحسبنا هنا أن نشير إلى أن التمسك بهذا القانون مبعثه مسلمة تحليلية، ونصوغها على الصورة التالية:

• «إن الإنسان مردود بكليته إلى النشاط الجنسي المطلق».

لنسب هذه المسلمة باسم «المسلمة الأم» للتحليل النفسي؛ فواضح أن هذه المسلمة تتضمن ركنين، أحدهما، «الجنس المحيط» أو قل «إحاطة الجنس»، ومقتضاها أنه حيثما وجد الإنسان، فثمة نشاط جنسي، جليا كان أو خفيا؛ ومهما أتى من عمل، فلا يكون إلا مظهرا من مظاهر هذا النشاط، مباشرا كان أو بواسطة؛ والثاني، «الجنس المطلق» أو قل «إطلاق الجنس»، ومقتضاه أن النشاط الجنسي يمكن أن يتخذ أية صورة من الصور، ويتلبس بأي مضمون من المضامين؛ ولما نسب التحليليون النفسانيون إلى النشاط الجنسي هاتين الصفتين: «الإحاطة» و«الإطلاق»، لجأوا إلى قانون يمنع زنا المحارم، ضبطا لهذا النشاط، حتى لا يتعدى حدودا مخصوصة يتحقق بها، في نظرهم، الاجتماع الإنساني؛ وعندنا أن هذه المسلمة التي بُني عليها قانون حظر زنا المحارم عند هؤلاء التحليليين، باطلة؛ وببطلانها، تبطل الصورة التحليلية لهذا القانون؛ فيتعين إذن أن تبطل هذه المسلمة من جهة تضمنها للفتين المذكورتين: «الإحاطة» و«الإطلاق» بصرف النظر عن الموصوف بها وهو هنا «الجنس»، إذ يستحيل أن يتصف بها أي نشاط إنساني.

لئن كان التحليليون ينسبون إلى الإنسان نفسا تؤثر في جسمه، فإننا، من جانبنا، ننسب إليه، روحا تؤثر في هذه النفس؛ فيكون الإنسان، عندنا، ذا شقين: «الشق النفسي» و«الشق الروحي»؛ وقد ذكرنا أن الشق النفسي يربط الإنسان بالعالم المُلْكِي بروابط البصر والإسراء والامتلاك، وأن الشق الروحي يربطه بالعالم الملكوتي بروابط البصيرة والعروج والانتها.

غير أن روابط النفس بالعالم المُلْكِي، على فائدتها في تحديد ظاهر السلوك الإنساني، لا توصلنا إلى معرفة النفس في حقيقتها، أي لا تكشف لنا حقيقة النفس؛ كما أن روابط الروح بالعالم الملكوتي، على فائدتها في تحديد باطن السلوك الإنساني، لا توصلنا إلى معرفة

الروح في حقيقتها، أي لا تكشف لنا حقيقة الروح، لأن حقيقة الشيء هي «ما به هو هو»، أي ما به هو بالنسبة إلى ذاته؛ أما ما يدركه الإنسان من الشيء إنما هو «ما به هو لغيره»، أي ما به هو بالنسبة إلى الإنسان؛ وعلى هذا، يكون الإنسان، أصلاً، محجوباً عن إدراك الحقيقة؛ فبينه وبين «الحقيقة النفسية» حجاب، أي لباس يفصله عنها، كما أن بينه وبين «الحقيقة الروحية» حجاباً، أي لباساً يفصله عنها.

وما يجب التنبيه عليه، بهذا الصدد، هو أن احتجاب الحقيقة عن الإنسان لا يفيد أن الإنسان يتضرر بهذا الاحتجاب، بمعنى أن بصره يعمى عنها، وإنما يفيد عكس ذلك، أي أن بصره ينتفع بهذا الاحتجاب، ذلك لأنه استتار أصلي، وليس استتاراً عرضياً، بموجب أن الحقيقة هي — أي تكون كما هي في ذاتها، لا كما يُدركها المدرك؛ ولما كان الحجاب الذي تستتر به الحقيقة ينفع الإنسان ولا يضره، فقد دل على أن الحجاب يتمتع بخاصية «الإبصار» من جانين: أحدهما أنه يُبصر (أو قل يُبصر)، إذ يستر ما لا بد من ستره؛ والثاني أنه يُبصر (بفتح الباء وتشديد الصاد وكسرها)، إذ يُبْه على أن هذا الستر لا يَنْهك؛ فإبصار الحجاب بصر وتبصير؛ فلنسمه بـ«الحجاب المُبصر»؛ والحجاب المُبصر على نوعين:

أحدهما، حجابٌ متحمّل، وهو الحجاب الذي يحفظ الإنسان مما لا تطيق روحه تحمّله لثقل الأمانة التي ينطوي عليها، فهو إذن عبارة عن «حجاب روحي»، أي حافظ للاستعدادات الروحية للإنسان.

والثاني، حجاب متصرّف، وهو الحجاب الذي يحفظ نفس الإنسان مما قد يؤذيها ويردّي بها، فهو إذن عبارة عن «حجاب نفسي»، أي حافظ للاستعدادات النفسية للإنسان.

وبناء على هذا، فإن المحتجبة تتمتع بحجابين اثنين كلاهما لباس مبصر، أحدهما، حجاب متصرّف، وهو لباسها الظاهر الذي يقي نفسها أذى الآخر، مقترناً بإبصارها الخارجي، بَصراً وتبصيراً؛ والثاني، حجاب متحمّل، وهو لباسها الباطن الذي يجعل روحها تتحمل أمانة الاحتجاب، مقترناً بإبصارها الداخلي، أي ببصيرتها.

ولهذا الحجاب المُبصر خاصيتان أساسيتان في حفظهما حفظُ إنسانية الإنسان وحفظ
اثمانيته، وهما:

أ. أنه لا يمكن للإنسان أن يتجرد من هذا الحجاب تجردا كلياً، لأنه تجرّد من إنسانيته؛
لو فرضنا أن بعض الأفراد كُشف لهم، على قدر استعداداتهم، الحجاب عن حقيقة
أو حقائق معينة، فلا تُكشف لهم الحجب عن كل الحقائق؛ والشاهد على ذلك تقلُّب
الإنسان الأول، آدم عليه السلام، في ألبسة متتالية، فقد كان محجوباً عن سرِّ فيه بواسطة
لباس مخصوص؛ فلما أزيل هذا اللباس، استبدلت به ألبسة أخرى، مادية ومعنوية⁽²¹⁾.

ب. أنه لا يمكن للإنسان أن يتحكّم في هذا الحجاب تحكماً كلياً، لأنه إخراج له من
اثمانيته؛ ذلك أن الحقيقة تنكشف للإنسان أو تُكشّف له، ولا يكشفها هو بنفسه، لأنها
أمانة؛ والأمانة لا تُمْلِك، وإنما تودّع؛ فلو فرضنا أن بعض الأفراد كُشف له من الحقائق
ما لم يُكشف لغيره، فلا يورثه ذلك إلا مزيد الانسلاخ من الشعور بالملكية ومزيد التحقق
بالاثمانية؛ والشاهد على ذلك إحاطة سليمان عليه السلام بما لم يُحِط به غيره من الأملاك
والأعمال والأحكام والمعارف، ومع هذا لم يكن يرى في ذلك إلا مزيد الابتلاء له، فضلاً
عن أن طائراً من أصغر الطيور أحاط بما لم يحيط به علماً.

والآن، لنعرض «المُسَلِّمة الأم» التحليلية على هاتين الخاصيتين للحجاب المُبصر،
اختباراً لصحتها؛ فلو عرضنا عنصر «الإطلاق» من عنصري هذه «المسلمة الأم» على
الخاصية الأولى للحجاب المُبصر - أي «عدم التجرد الكلي منه» - لانتُضح أن هذا
العنصر الأول باطل؛ وبيان بطلانه أن التجرد من كل حجاب يجعل الإنسان وجهاً لوجه
مع الحقيقة؛ ولا يمكن أن تحصل هذه المواجهة المباشرة بين الإنسان والحقيقة إلا إذا
انسَلخ عن إنسانيته انسلاخاً مطلقاً؛ وإيضاح ذلك أن هذا الانسلاخ لا يتحقق إلا في
حالتين اثنتين، إحداهما، أن تكون نفسه قد صارت شراً مطلقاً، وهذا يعني أنها اتحدت
بـ«إرادة إبليس»، بل اتحدت بـ«ذاته»، نظراً لأنه هو وحده مصدر الشر المطلق، بل هو

(21) تدبر الآية الكريمة: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِيَكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى
ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ»، الأعراف، 26.

الشر المطلق بعينه؛ فليس كمثله شيء، شرّاً؛ والثانية، أن تكون روحه قد صارت خيراً مطلقاً، وهذا يعني أنها اتحدت بـ«إرادة الإله»، بل اتحدت بـ«ذاته»، نظراً لأنه هو وحده مصدر الخير المطلق، بل هو الخير المطلق بعينه؛ فليس كمثله شيء، خيراً.

يلزم من هذا أن التحليل الذي يصف العمل الجنسي بـ«الإطلاق» إنما يدعو إلى تجريد الإنسان من «الصفة الإنسانية»، وتغطيته بـ«الصفة الإبليلية»، بل يدعو إلى استبدال ماهية «إبليس» مكان ماهية الإنسان؛ وهل هذا الاستبدال إلا نوع من «الإعفاء»! فإبليس هو الحجاب الذي يُعَمّي الإنسان إعفاء مطلقاً؛ فيلزم أن ما يقرّره التحليل النفسي من أحكام نفسية لا يكشف للإنسان أسرار نفسه، وإنما يحجب عنها، إذ يتخذ من «إبليس» حجاباً؛ كما يلزم، في المقابل، أن ما يُقرّره التشريع الديني من أحكام روحية هو الذي يكشف للإنسان هذه الأسرار، إذ يقصد أن يرفع عن النفس حجاب «إبليس»؛ وبهذا، يكون فرض الإسلام للحجاب إعفاء لـ«إبليس»، كما يكون ارتداء المرأة المسلمة للحجاب لا، كما يزعم «بنسلامة»، إعفاء لجسمها ولمن ينظر إليه، وإنما هو «إبصار بحق»، إذ يجعلها تُبصر نفسها كما يجعلها تُبصر غيرها.

وكذلك، لو عرضنا عنصر «الإحاطة» من عنصري «المسلمة الأم» التحليلية على الخاصية الثانية للحجاب المُبصر - أي «عدم التحكم الكلي فيه» - لنبيّن أن هذا العنصر الثاني باطل؛ وبيان بطلانه أن التحكم في الحجاب، إن أمراً بلبسه أو أمراً بخلعه، يجعل المتحكم يتوهم أنه يتحكم كذلك فيما وراءه، أي في الحقيقة المحتجبة ذاتها، أي، يتوهم، في نهاية المطاف، أنه يملك ذات الحقيقة، فضلاً عن الأمر بحجبها أو الأمر بكشفها؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يقع المتحكم في الخيانة؛ إذ يكون قد أخلّ بـ«ميثاق الائتمان» الذي أخذ منه في عالم الملكوت؛ والحال أنه لا يملك مع وجود الأمانة، فيكون، بادعائه امتلاك الحقيقة المحتجبة، ذاتاً وحجاباً، قد خان الأمانة التي في عنقه، ساقطاً إلى رتبة إنسان بلا روح، أي رتبة إنسان ميت، فلا حياة مع وجود الخيانة.

يلزم من هذا أن التحليل النفسي الذي يصف العمل الجنسي بـ«الإحاطة» إنما يدعو إلى إخراج الإنسان من «الحالة الائتمانية» إلى «الحالة الاختيانية»، بل يدعو إلى استبدال

موت الإنسان مكان حياته، إذ وقع في الخيانة بادعائه امتلاك ما ائتمن عليه؛ وهل هذا الاستبدال الثاني إلا نوع من «الإعفاء»! فالملك هو الحجاب الذي يعمي الإنسان إعفاء كلياً؛ فيلزم أن ما يقرره التحليل النفسي من أحكام نفسية لا يكشف للإنسان خصوصيته الاتشانية، وإنما يحجبه عنها، إذ يتخذ من «الملك» حجاباً؛ كما يلزم، في المقابل، أن ما يُقرره التشريع الديني، من أحكام روحية هو الذي يكشف للإنسان هذه الخصوصية الاتشانية، إذ يقصد أن يرفع عنه حجاب «الملك»؛ وبهذا، يكون فرض الإسلام للحجاب إعفاء للملك، كما يكون ارتداء المرأة المسلمة للحجاب، لا، كما يزعم «بنسلامة»، إعفاء لذاتها، ولمن ينظر إليها، وإنما هو إِبصار بحق، إذ يجعلها تُؤتمن على ذاتها كما يجعلها تُؤتمن على غيرها.

2. نقد فكرة التخلي عن الأب في التحليل النفسي

لقد نسب مؤسس التحليل النفسي النمساوي «سيغموند فرويد» وضع قانون حظر زنا المحارم إلى الأب، إذ بفضله يجعل حداً لتعلق الأبناء الجنسي بأهم؛ إلا أن هذا القانون لا يجري العمل به إلا بعد أن يقتل الأبناء أباهم كما جاء في كتابه: الطابو والطوغم، فتكون السيادة للأب المقتول الذي أطلق عليه «فرويد» اسم «أب العُصبة»⁽²²⁾؛ أما الأم، فقد وُجدت سيادتها في المجتمع قبل هذا التاريخ، ولكنها تلاشت.

أما مجدد التحليل النفسي الفرنسي «جاك لاكان»، فقد ادعى أنه يُمكن التخلي عن الوالد — باعتباره يتحمل مسؤولية البناء الرمزي وعملية تشكيل نفسية الولد — متقلباً في تصوّره لهذا المفهوم أيما تقلّب؛ إذ انتقل من «أب العُصبة» الذي قال به سلفه «فرويد» إلى ما أسماه «الذال الأب»، ثم «اسم الأب»، ثم «أساء الأب»، فـ«الأب العَرَض»؛ فلم يعد ضرورياً أن يكون أب الطفل هو «الوالد»، أي الذي أنجبه، بل يكفي أن يكون اسماً من أسماؤه؛ فيصيح أن ندعوه بـ«الأب المهجور» في مقابل «الأب المقتول»؛ ثم أعطى للأم دوراً متزايداً في استتباع الأب لها، وجعل تأثير الأب في ابنه تابعا لإقرار الأم به،

(22) انظر طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية، الفصل الثاني.

ورأى أنه بالإمكان الاستغناء عن الأب متى تم الفراغ من استعماله ما دام هو مجرد اسم⁽²³⁾ من الأسماء؛ ولو أن «لاكان» لم يجعل في النساء أمّا أولى تكون نظيرا لأب العصبية الذي يُميز فئة الرجال، فإنه وصل المرأة بإلهة عُرِفَت باسم «الإلهة البيضاء»، جاعلا من الأب نفسه مجرد اسم من أسمائها.

وقد استهوت «بنسلامة» فكرة الأب المهجور لـ«لاكان»، فظن أنه وجد لها شاهدا واضحا في دين الإسلام الذي تميّز، في نظره، بكبت مسألة المرأة، مدعيا تأسيس تحليل نفسي لا يجعل من الأب أساس البناء الرمزي والتشكيل النفسي لذريته، وإنما يُسند ذلك إلى المرأة؛ فأخذ، يتعقب في النصوص المؤسّسة الإسلامية، أساء وروايات النساء اللواتي كانت لهن صلة قريبة أو بعيدة بالرسول صلى الله عليه وسلم، بدءا بـ«هاجر» زوجة إبراهيم عليه السلام، وانتهاء بزینب بنت جحش، مروراً بمريم عليها السلام؛ فتأوّل هذه الروايات بما شاء، وحرّف ما شاء، ولبس بما شاء، لا يطلب الحق، وإنما يتخرّص بالباطل، كل همّة هو أن تكون للمرأة فيما سَمّاه بـ«الروحانيات» منزلة تُجاوز منزلة الرجل، وإلا فلا أقل من أن تضاهيها، حتى إنه جعل الرسول صلى الله عليه وسلم أكثر شبّها بمريم منه بعيسى عليهما السلام⁽²⁴⁾، وأقلّ اعتقاداً بالغيب من زوجته خديجة رضي الله عنها.

وقد قررنا أن نجتنب الرد المباشر على هذا الكلام الذي هو أقرب إلى الهُجر منه إلى فساد الفهم؛ إذ يكفي أن نُبطل دعاوى التحليل النفسي عن الأب والأم التي بُنى عليها، فيبطل بالضرورة هذا الكلام الشنيع؛ ونخص بالذكر منها دعويين، أولاهما، «إنزال الأب منزلة الإله»؛ والثانية، «تنازع الألوهية بين الأب والأم»، فلنناقشهما في سياق نظريتنا في الحجاب.

(23) انظر طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية، الضميمة.

(24) BENSLAMA: « La psychanalyse et l'islam » dans La lettre de l'enfance et de l'adolescence, 2005 /4 n° 62 p. 91-100.

1.2. إنزال الأب منزلة الإله

لقد جعل «فرويد» من «الأب المقتول» الأصل في وجود الإله، إذ تعبّد له أبناؤه بعد قتله، فالإله إنما هو الأب؛ كما أن «لا كان» جعل من «الأب المهجور» في صورة «اسم الأب» عبارة عن «الإله الأب»؛ فيغدو «الأب الإنسان» هو «الأب الإله»، منسلخا من إنسانيته؛ وقد أشرنا فيما سبق إلى أن معيار الانسلاخ من «الإنسانية» يكون بمواجهة الحقيقة من غير حجاب، وأن هذه المواجهة تتخذ طريقتين: أحدهما أن تصوير نفس الإنسان شرا مطلقا، أي أن يصير الإنسان هو «إبليس»؛ والثاني، أن تصوير روح الإنسان خيرا مطلقا، أي أن يصير الإنسان هو «الإله».

وإذا نحن عرضنا نظرية «الأب المقتول» ونظرية «الأب المهجور» على هذا المعيار، تبين أن رتبة الإله التي تُرقّيان إليها الإنسان ليست أبدا رتبة «الخير المطلق» الذي خصصناه باسم «الإله»، وإنما رتبة «الشر المطلق» الذي أفردنا له اسم «إبليس»؛ أما كون الإله المقتول هو «إبليس»، فحسبك ما نعت به «فرويد» من نعوت التوحش التي لا مزيد عليها، ظلما وبطشا واستبدادا واستثارا؛ والعجب أن «فرويد» يجعل من الحنين إلى الأب، بعد فقده، سبب الاعتقاد في وجود الإله، إذ كيف يكون الشر المطلق هو منشأ الخير المطلق! وأما «الإله المهجور»، فلئن لم ينسب «لا كان» إليه ما نسب «فرويد» إلى «الإله المقتول»، فإنه وصله به، باعتباره واضعا لقانون حظر زنا المحارم؛ كما وصله بـ«الإله الإب» عند المسيحيين، وانتهى إلى أن يُخصَّص به هذا الإله الأخير لِمَا عدّد أسماءه؛ إلا أن هذا التخصيص لا يدفع عن «الإله المهجور» شبهة كونه اسما من أسماء «إبليس»؛ وتوضيح ذلك من ثلاثة أوجه:

أ. أن موضوع التحليل النفسي لا يتعلق بـ«الروح»، حتى ولو تعرّض لها «لا كان» بكلام مبهم، وإنما يتعلق بالنفس وحدها، بدليل تسميته عينها؛ والنفس لا تتحد بالشر المطلق ما دامت ترتدي حُجبا مُبصرة مُتصرّفة تقيها ما يضرُّ بكيانها؛ أما إذا فقدت هذه الأحجية المتصرّفة، فمآلها الاتحاد بهذا الشر الذي هو إبليس؛ والحال أن التحليل النفسي لا ينفك يُزيل عن النفس الأحجية المتصرّفة التي تُجنّبها مواجهة هذه الحقيقة الشريرة؛

فيلزم أن الإله المهجور الذي هو فرضية من فرضيات التحليل النفسي هو إله نفسي خالص، وهذا الإله النفسي إنما هو «إبليس»!

ب. أن «لاكان»، على الرغم من أنه نقل إلى التحليل النفسي اسم «الإله الأب»، وعدّد أسماؤه بتعدّد أعظم صفاته، فقد دعا إلى الاستغناء عنه بعد قضاء الغرض التحليلي منه؛ والواقع أنه لا يمكن الاستغناء إلا على «الشر المطلق»، أي «إبليس»، متى استعاد الإنسان أحجبه المبصرة المتصرّفة؛ أما «الخير المطلق»، فلا يمكن الاستغناء عنه أبداً، ذلك لأنه دافع للشر وجالب للخير على الدوام؛ إذ أن الإنسان، إما أن يكون في شر، فيخرجه الخير المطلق منه، وذلك بأن يُلبس نفسه الأحجة المتصرّفة، أو يكون في خير، فيكون هو الذي جلبه إليه بأن ألبس روحه الأحجة المتحمّلة؛ وحينها، فواحد من أمرين: إما أن يكون «لاكان» يَعدُّ «الأب المهجور» هو «إبليس» عينه، بحكم صلته بـ«أب العصبية»، فيكون وصفه بـ«اسم الإله» من باب التجوز الذي دعاه إليه الانتقال بمفهوم «الأب» إلى مستوى الرمز؛ وحينئذ، يكون «اسم الإله» مجرد تعبير عن الوظيفة الرمزية للأب، فلا يُغيّر ذلك من صفته الإبلسية شيئاً؛ وإما أن تصوّر «لاكان» للإله تصور فاسد؛ وهذا ما يؤكده قوله بأن في «الإله الأب» نقصاً، على حد تعبيره، يجعله إلهاً «مشطوباً»؛ ومعلوم أن النقص يستحيل وجوده في كائن يتصف بـ«الألوهية»، إذ الألوهية عبارة عن أكمل الكمالات؛ فيلزم أن ما يدعوه بـ«الإله الناقص» أو «الإله المشطوب» إنما هو «إبليس».

ج. أن «لاكان» يصل بين الإله والمرأة من جهتين على الأقل: إحداها أن للمرأة متعة لامتناهية خاصة بها تزيد عن المتعة القضيبية التي تشترك فيها مع الرجل؛ ويذهب إلى أن هذه المتعة غير المتناهية الخاصة لا تجد محلّها إلا في الإله؛ ومن أين للإله الذي يكون محلاً للمتعة لامتناهية للمرأة ملازمة لمتعتها الجنسية أن تكون له أية علاقة بالخير المطلق! إذ الخير المطلق يتعالى عن أن يشاركه غيره في كمال من الكمالات، فما ظنك بمتعة هي علامة على نقص مطلق! فما هذا الإله المزعوم الذي تحلّ فيه المرأة، مستمتعاً به، إلا «إبليس»!

د. أنه يفرق بين «المرأة المشطوبة» أو «النكرة» وبين «المرأة غير المشطوبة» أو المعرّفة؛ أما المرأة النكرة، فهي التي أشرنا إلى أن استمتاعها يتعدى الاستمتاع بالرجل إلى الاستمتاع

بالإله، والتي لا يُمكن التعامل معها إلا بصيغة الخصوص؛ وأما المرأة «المعرّفة»، فهي واحدة من مجموعة النساء التي يُفترض أن تسود عليهن أمّ كما ساد أب العصبية على الرجال، بحيث يكون وضعها وضع الرجل من حيث المتعة؛ أو قل إن المرأة المعرّفة هي «المرأة المترجّلة»؛ ويزعم «لاكان» أن هذه المرأة الثانية غير موجودة، وأنها لو وُجدت، لكانت هي الإله؛ ومن أين لإله هو مصير للمرأة المترجّلة أن تكون له أية صلة بالخير المطلق! إذ الخير المطلق يتقدس عن أن يدرك سواء أي كمال من كمالاته، ناهيك عن أن يتلبّس بهذه الكمالات كلها؛ فما هذا الإله المزعوم الذي تتحول إليه المرأة المترجّلة، متطابقةً معه، إلا «إبليس»!

ولا ينفع «بنسلامة» أن يقول بأنه نفى عن الإسلام وجود الصلة بين الأب والإله، فلا يصدّق عليه ما يصدق على «فرويد» و«لاكان» من نسبة الألوهية إلى الأب أو من فسادٍ في تصوّر الإله جعلهما يستندان إلى الإله صفات لا تُسند إلا لـ«إبليس»؛ لأننا نقول بأن المراد من هذا النفي للصلة بين الأب والإله لم يكن إثبات الحقيقة الدينية بقدر ما كان التقليل من شأن الأب في الإسلام، والإعلاء من شأن الأمّ فيه بما يوافق أهداف مشروعه التحليلي؛ لذلك، تراه يسعى جاهدا إلى أن يُثبت للمرأة ما ثبت للرجل؛ فقد نسب إليها من أسباب الاتصال الروحي بالإله ما نسب إليه كزعمه بأن الإله أخذ من «هاجر» الميثاق، ووعدّها بذرية كبيرة يُمكن لها في الأرض أو زعمه بأن خديجة رضي الله عنها سبقت إلى الاعتقاد سبقا مزدوجا؛ إذ سبقت الرسول، صلى الله عليه وسلم، في الاعتقاد بالغيب، وسبقت جميع المسلمين في الاعتقاد بالإسلام، وكادعائه بأن جبريل عليه السلام خصها بسلامه الذي نقله إليها الرسول صلى الله عليه وسلم، بعد انصرافه عندما نزعَت خمّارها.

فيلزم أن «بنسلامة» استبدل، بـ«صلة الأب بالإله» التي أسس عليها «فرويد» اليهودية، وأسس عليها «لاكان» المسيحية، «صلة الأم بالإله» التي أراد تأسيس الإسلام عليها؛ أضف إلى ذلك أنه لا يُخفي بالغ تأثره بـ«لاكان»، لاسيما في آرائه في المرأة؛ وقد توضّح أن «لاكان» انتهى إلى القول باتحاد المرأة بالإله بوجهيها: «المرأة المستمتعة» و«المرأة المترجّلة»، كما توضّح أن هذا الإله الذي تتحد به المرأة، مستمتعة كانت أو مترجّلة، لا

يمكن أن يكون إلا الشر المطلق، أي «إبليس».

2.2. تنازع الألوهية بين الأب والأم

يبدو أن التحليل النفسي يفترض أن الرابطة بين الأب والأم تنبني، في أصلها، على تنازع مكبوت؛ والمقصود به هو أن كل واحد من الطرفين يريد أن يستتبع الآخر، فإما أن الأب يستتبع الأم أو أن الأم تستتبع الأب؛ والميزة التي يختص بها هذا النزاع الأبوي هو أنه يُمثّل الأصل الذي تنفرع عليه النزاعات النفسية المكبوتة التي يتخذها التحليل النفسي موضوعاً له؛ فلا يعقل أهل هذا التحليل العلاقات الإنسانية، بما فيها العلاقة بالذات، إلا على مقتضى «النزاع»، كما لا يعقل أهل التحليل الاقتصادي هذه العلاقات إلا على مقتضى «الصراع».

وإذا نحن أمعنا النظر في هذا التنازع بين الأب والأم، أفينا أن مرَدَّ ذلك إلى طلب كل واحد من الطرفين الفوز برتبة الوجود الكبرى، ألا وهي رتبة الألوهية! فإذا تعدّد أدعاء الألوهية، تنازعوا فيما بينهم إلى أن يتغلب عليهم أحدهم، فيكون هو الإله دونهم؛ وقد جعل التحليل النفسي من هذه الرتبة العليا عنصراً تحليلياً أساسياً في بناء الذات الإنسانية، فافتراض وجود «الرجل الإله» الذي يستتبع المرأة كما افترض وجود «المرأة الإلهة» التي تستتبع الرجل، ولو أن تناوله للحالة الأولى فاق بكثير تناول الحالة الثانية؛ لكنه تنبأ بأن المستقبل سوف يشهد ألوهية المرأة، وأخذ يحدد مفاهيمه وآلياته التحليلية لمواجهة هذه الحالة.

بناء على هذا، فإذا كان الأب، إن مقتولا أو مهجورا، واضعاً لقانون حظر زنا المحارم، مرتقياً بذلك إلى رتبة الإله، فإن الأم تخضع لهذا القانون الإلهي كما يخضع له ولدها؛ ولما تبين أن هذا الأب الإله، بموجب توحشه أو نقصه، لا يعدو كونه «إبليس»، فقد لزم أن يُعامل الأمّ معاملة «إبليس» لمن يقع تحت سلطانه؛ ومعلوم أن معاملة «إبليس» للإنسان تقوم، أصلاً، في نزاع ألبسته المبصرة، حتى إذا نُزعت هذه الألبسة، اتحد بإبليس، بوصفه الشر المطلق؛ ولما ثبت أن الأب الإله، في التحليل النفسي، إنما هو «إبليس»، فقد وجب أن يتعاطى تجريد الأمّ من أحجبتها المبصرة، فيجردها من أحجبتها المتصرفة، حتى

يُتلف استعداداتها النفسية؛ فإذا جُرّدت منها، شملها الأذى من كل جانب، فأوضحت تُؤذي كما تؤذي، متحدةً بالشر المطلق؛ والعكس أيضا صحيح، فلو أن المرأة تبُلغ منزلة الإله، فإنها تُخضع لها الأب كما يُخضع لها ولدها، فتباشر، بوصفها «إبليس»، نزع أحجبه المتصرّفة، حتى تهلك نفسه، فيتحد بها اتحاده بالشر المطلق.

والراجع أن «بنسلامة» من هؤلاء التحليليين الذين يُعدّون العدة لمستقبل قريب تكون فيه المرأة هي «إبليس» في صورة «إله»؛ يجوز أن يكون قد أصاب في تنبئه واستعداده، لكنه أخطأ كل الخطأ حينما قرّر أن يطلب هذه «المرأة المتألّهة» في نصوص الدين الإسلامي؛ وبيان هذا الخطأ الشنيع من الأوجه الآتية:

أ. أن النص المؤسّس لا يترك مجالا لتألّه أحد، ذكرا كان أو أنثى؛ ولنا في قصص القرآن كلها أروع الأمثلة على سد هذا الطريق بصورة مطلقة، كل قصة منها تتناول وجها من وجوه هذا التألّه، ناهيك عن الكثرة الكاثرة من الأحكام والتعليمات والعظات والنصائح والمعاني التي تنشئ الإنسان على العبودية لله وحده؛ والحق أن المنطق الذي يحكم هذا النصوص المؤسّسة يوجب أن يُطلَب فيها، لا أوهام «التألّه»، وإنما آثار «التعبد»، أي أن القيمة العليا التي توجّه هذه النصوص هي «العبدية»، وليس «الإلهية»؛ فلو أن «بنسلامة» أخذ بمقتضى هذا المنطق المُنزّل، ما كان ينبغي له أن يبحث كيف تألّهت «هاجر» على سيدنا إبراهيم عليه السلام، ولا كيف تألّهت خديجة على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، وإنما كيف تعبدت «هاجر» لربها، مفوّضة أمرها إليه، وكيف تعبدت خديجة لربها، موقنة بالغيب وبنوبة زوجها، أي أن يبحث في القيمتين العظيمتين، وهما: «التفويض» و«اليقين»، لكنه أبى إلا أن يبحث في نقيضهما، وهما: «الثقة بالذات» و«الشك في الآخر».

ب. أن الإسلام حسَم في أمر العلاقة بين الرجل والمرأة بما لا يدع مجالا لقول متقول، ولا تأويل متأول؛ ذلك أنه جعل هذه العلاقة ذات طبيعة حجابية، فتكون المرأة حجابا للرجل كما يكون الرجل حجابا لها⁽²⁵⁾؛ فليس الحجاب، هاهنا، حاجزا يفصل بينهما فصلا

(25) تدبر الآية الكريمة: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نَسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ

لا نظر معه، وإنما هو، على العكس، رابط يصل بينهما بما لا يصل غيرهما بينهما، فهو حجاب مُبصر غاية الإبصار؛ إذ بقدر ما يحتجب الرجل بالمرأة، يُبصر، فإذا زاد احتجابه بها، زاد إبصاره، وإذا نقص، نقص؛ وبالعكس أيضاً، على قدر احتجاب المرأة بالرجل، يكون إبصارها، فإن زاد اجتبابها به، زاد إبصارها، وإن نقص، نقص؛ وقد أومأنا إلى أن إبصار الحجاب على نوعين: «إبصار تصرّف» يزين النفس، و«إبصار تحمّل» يزين الروح؛ فيلزم أن احتجاب الرجل بالمرأة يزيده تصرّفاً على تصرّفه، وتحمّلاً على تحمّله، كما أن احتجاب المرأة بالرجل يزيدها تصرّفاً على تصرّفها وتحمّلاً على تحمّلها.

ج. إذا كانت المرأة حجاباً للرجل وكان الرجل حجاباً للمرأة، فلا يتج من ذلك أن حجاب المرأة من جنس حجاب الرجل، فقد يجب أحدهما ما لا يجب الآخر؛ ولا أن حجاب المرأة بقدر حجاب الرجل، فقد يكون أكبر منه أو أقل؛ ولا أن حجاب المرأة ينزل على حجاب الرجل كما ينزل الثوب على الثوب، فقد يتداخل إبصار الحجابين على اختلاف جنسهما، لأن كمال الإبصار في حصول هذا التداخل؛ وقد يصل إلى درجة أن حجاب أحدهما يصير جزءاً من حجاب الآخر.

لم يكن بمقدور «بنسلامة» أن يتصور هذه الحالة الأخيرة عندما توهّم علوّ مقام «هاجر» في القرب على مقام سيدنا إبراهيم عليه السلام، حتى نسب إليها النبوة ورؤية الإله وفضل الإسلام، بل توهّم علو مقام أم المؤمنين خديجة في الاعتقاد على مقام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، حتى كاد أن ينسب إليها السبق إلى النبوة، وإلا كان قد عرّف أن حجاب القرب الذي ظهرت به «هاجر» إنما هو من حجاب القرب الذي يرتديه، في الأصل، سيدنا إبراهيم عليه السلام، فلم تفوّض أمرها إلى ربها، دفعا للحاجة، إلا لأن إبراهيم عليه السلام، قبلها، فوّض أمره إلى ربه، دفعا للشرك؛ وهل يستوى الذي يدفع الشرك والذي يدفع الحاجة! كما عرّف أن حجاب الاعتقاد الذي ظهرت به أم المؤمنين

عَلَّمَ اللَّهُ أَنْكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَنْبَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ، البقرة، 187.

خديجة إنما هو من حجاب القرب الذي يرتديه، في الأصل، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم؛ فلم تعتقد ما لم تره، إلا لأن النبي رآه، وهل يستوي الذي رأى والذي لم ير!

3. نقد سلطان النظر في التحليل النفسي

لا جرم أن التحليل النفسي أبدى اهتماما خاصا بالعين، مَنفَذًا شبقيا مَثَلُها مَثَلُ الفم، وبالنظرة، ماثرا للشهوة الجنسية؛ فتحدّث «فرويد» عن «حب النظر» أو «الدافع البصري» باعتباره دافعا جنسيا؛ كما فَرَّقَ «لاكان» بين «العين» و«النظر»، بحجة أن المنظور إليه لا يرى العين التي تنظر إليه، وأن الناظر إلى العين لا يرى نظرَها إليه؛ فأقام النظر خارج العين، بل خارج الذات، بحيث يمكن لأي شيء أن يغدو نظرا، ونسبه إلى الآخر، وجعله سبب الشهوة الدال على الفقد، أي الدال على القضيبي من حيث هو مفقود؛ وقد اغترف «بنسلامة» من هذه النظريات ما جعله يرى في عالم الحجاب عالما من العيون؛ فليست العين، عنده، مجرد واحدة من جوارح المرأة، وإنما عورةُ المرأة نفسها عبارة عن عين، بل إن المرأة، بساطع جسمها وكامل ذاتها، عين، بل إن لها عينا تعلو رأسها كما أن لها عينين في أعلاه؛ ولا العين، لديه، هي مجرد حاسة طافحة بالشهوة من حواس الرجل، وإنما الرجل نفسه عين؛ ولا هي جارحة خاصة بالكائنات الحية، وإنما تتعداها إلى الأشياء الجامدة؛ ويبدو أنه لا شيء منها، بحسبه، أحق بالعين من الحجاب، فجعل الحجاب عينا مثلما المرأة عين والرجل عين؛ وجريا على مسلكنا في نقد موقفه من الحجاب، لن نشغل بإبطال مزاعمه نفسها، وإنما بإبطال المسائل التحليلية النفسية المتعلقة بالنظر التي بنى عليها هذه المزاعم، فنوضح كيف أن النظر التحليلي عبارة عن إدراك إبليسي محجوب.

1.3. النظر التحليلي إدراك إبليسي

لقد جعل التحليل النفسي من النظر «تلذذا» كما عند «فرويد» أو «تشهيا» كما عند «لاكان»؛ والغالب أن التلذذ أو التشهّي المقصود هو التلذذ أو التشهّي الذي يتعدى الحدود كما في «التلصص» و«التعري»، بحيث تنشأ عنه الأمراض النفسية التي عليها مدار هذا العلم، إن عُصَابا أو ذُهانا أو شذوذا أو ما سواها؛ ولا تخفى الجوانب الإبليسية

التي ينطوي عليها هذا النظر المتشهي أو المتلذذ؛ فلنذكر منها ما يلي:

أ. أن هذا النظر نظر نفسي؛ إذ يصدر عن النفس، وقد تلبس بها الاشتهاء والالتذاذ؛ وواضح أن هذا الأصل الذي صدر عنه النظر يجعله نظرا مُسريا غير عارج، أي يُخرجه من دائرة الملكوت إلى دائرة المُلْك.

ب. أنه نظر محيط؛ فلا نظر بغير شهوة، ولا نظر بغير لذة، بل لا بدل من الشهوة، ولا بدل من اللذة، بل، أكثر من ذلك، لا نظر إلا نظر حاسة العين؛ وواضح أن هذه الإحاطة تجعله نظرا متحكما غير متحفّظ، أي يُخرجه من دائرة الأمانة إلى دائرة الخيانة.

ج. أنه نظر متعدّد؛ إذ أن متعته تكمن، على وجه التعيين، في انتهاك الحدود أو انتهاك القانون؛ وواضح أن هذا الانتهاك يجعله نظرا ضارا غير نافع، أي يُخرجه من دائرة الخير إلى دائرة الشر.

ولا يخفى أن هذه المراتب الثلاث من الخروج: «الخروج إلى المُلْك» و«الخروج إلى الخيانة» و«الخروج إلى الشر» عبارة عن تلونات إبليسية خادعة، إذ يقضي أذناها إلى أعلاها؛ فإذا خرج الناظر إلى عالم المُلْك بالكلية، تمهّد له الطريق للوقوع في الخيانة؛ فإذا وقع فيها من حيث يحسب أنه لم يتصرف إلا فيما عنده وله، شرع في السير على طريق الشر، حتى إذا تغلغل فيه بعيدا، اجتذبه الشر المطلق اجتذابا، فاتحد به اتحادا، فيصير ينظر به وفيه وإليه، طانا أنه الناظر الذي أضحي يرى كل شيء، بينما الناظر الحقيقي هو «إبليس»⁽²⁶⁾.

2.3. النظر التحليلي إدراك محجوب

ينفي النظر التحليلي وجود نظر بغير شهوة أو بغير لذة؛ والحال أن من الأنظار ما لا شهوة معه ولا لذة، ناهيك عن شهوة جنسية أو لذة جنسية كما إذا نظر الشاهد إلى

(26) تدبر الآية الكريمة: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتَهُمَا إِنَّهُ يَرَائِكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مَن حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ»، الأعراف، 27.

المشهود عليه، أداء للشهادة، وإلا أفسد شهادته بشهوته أو لذته؛ كما أنه يَنْفي وجود بديل من الشهوة أو بديل من اللذة؛ والحال أن هناك بديلا من الشهوة لا جنس فيه، ألا وهو «الشوق»! إذ الشوق هو الرغبة إلى الشيء، وقد خلصت من كل نسبة نفسية! كما أن هناك بديلا من اللذة لا جنس فيه، ألا وهو «البهجة»! إذ البهجة هي سرور يخلو من كل متعة نفسية؛ وأخيرا، ينفي هذا النظر وجود نظر لا حس فيه؛ والحال أن هناك نظرا خاليا من المحسوس، ألا وهو «البصيرة»! إذ البصيرة هي نظر روحي خالص.

وهكذا، فإن النظر، كما يتصوّره التحليل النفسي، محجوب عن حقائق أربع تنزل مراتب مختلفة هي على التوالي: «الشهادة»، ثم «الشوق»، ثم «البهجة»، فـ«الروح»؛ فالرتب الثلاث الأولى عبارة عن تجليات للرتبة الرابعة؛ فإذا خلّصت روح الناظر، حصل لها الابتهاج بهذا الخلو، فتشتاق إلى عالم الملكوت، حتى إذا عرّجت إليه، شهدت عينها الباطنة ما لا تشهد العين الظاهرة أو قل شهدت البصيرة ما لا يشهده البصر.

ولما انحجب هذا النظر عن أفعال الروح، فضلا عن الروح، كان نظرا أعمى بامتياز؛ فلما كانت الروح هي محل العين الباطنة التي هي الأصل في إِبصار كل عين أخرى، أي محل «البصيرة»، وكان هذا العمى عبارة عن العمى عن عين الروح أو البصيرة، فلا عمى أعظم منه، إذ هو العمى عن المصدر الذي يأتي منه النور، ويُمَدُّ بالإبصار، بل، كما سنوضحه الآن، يَمُدُّ بالقدرة على «الشهود» أو قل «الاستبصار»، وهو النظر إلى التجليات الروحية، ناهيك عن المتجلي الأعلى، جل جلاله.

ولا يبدو أن هناك من سبيل إلى التخلص من هذا العمى سوى تعطيل العين الجارحة التي غدت حاجبة بقدر ما هي محجوبة، بل قلّعها من أصلها، حتى تنكشف عين الروح التي من ورائها؛ ولا نحتاج إلى الذهاب بعيدا لكي نثبت هذه الحقيقة؛ إذ أن وجود التحليل النفسي ذاته خير شاهد عليها ولو أنه قرر أن يقصّر أبحاثه على العين العمياء؛ ففي الأسطورة الأم التي بنى عليها نظرياته الجنسية دليلا واضحا على أن ذهاب عين الرأس يوصل إلى عين الروح، ذلك أن أحد أبطال هذه الأسطورة، وهو «تيريازيس»⁽²⁷⁾،

الذي أرشد «أوديبوس» إلى حقيقة نسبه، لم يُدرك رتبة العرف الذي ينظر ببصيرته إلا بعد أن فقد بصره؛ ثم إنه لم لا يجوز أن يكون «أوديبوس» نفسه قد سمل عينيه، طلبا للعلم بهذه الحقيقة الإبليسية، وقد رأى من العرف ما رأى من عمى البصر ونور البصيرة! فقد روي أن «أوديبوس»، من بعد عماءه، اتبع سبيل «الاستقامة» و«الحكمة»، وهما، كما هو معروف، صفتان ناتجتان عن وجود البصيرة.

وقد تخبط «بنسلامة» كأسوا ما يكون التخبط في آرائه بصدد العين والنظر بسبب إهماله للفرق بين البصر، أشعة منبعثة من النفس، والبصيرة، أنوارا منبعثة من الروح، فأخذ ينسب لهذه من الأوصاف ما تنبغي نسبته إلى هذا، بل ردها إليه ردا كلياً، وجعلها بصراً مثله، فأضاف إلى عمى البصر إعماؤه للبصيرة، فازداد تحليله للحجاب فساداً على فساد؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ. ادعى أن للمرأة قوة إبصارية ليست للرجل، إذ جعلها تطلب الإبصار، بينما الرجل يطلب العمى ولو عمى جسمها، فضلاً عن عماءه؛ لكنه لم يقف عند هذا الحد، بل جعل لها أصنافاً ثلاثة من العيون: أولها، عينان أفقيتان في مقدّم رأسها تشترك فيهما مع الرجل؛ والثاني عين وسطية تلبس بها، وهي عين الحجاب؛ والثالث، عين عمودية في قمة رأسها تختص بها، وهي «العين الصنوبرية»، متأثراً في ذلك بألوان الهذيان التي اشتهر بها «جورج باطاي»⁽²⁸⁾؛ فإذا تتبّعنا كلامه في هذه العين الأخيرة، عرفنا أنه يريد بها العين التي يتجه إبصارها إلى الأعلى، مدركة أن الإله ينظر إليها، بل مواجهة نظره بنظرها؛ وهذا لا يصح إلا في حق «عين الروح».

لكن «بنسلامة» أبى إلا أن يجعل من عين الروح عينا محسوسة كالعين الجارحة؛ فلما كانت البصيرة توجد في الباطن، فقد جعل للعين الصنوبرية محلاً، لا في باطن الروح، وإنما في باطن الجسم؛ وحتى يوهم بأن نظرها مصوّب إلى الأعلى كالشمس، جعل هذا المحل في أعلى الرأس، قائلاً بأن الأصل في هذه العين هو «غدة لها أوصاف عين جنينية

تقوم بنهاية النخاع الشوكي في قمة الجمجمة، وتتولى تنظيم النشاط الجنسي»⁽²⁹⁾؛ فبنى على هذا الأصل «الفيزيولوجي» تصوّره النفسي لهذه العين، فاعتبرها عينا ذات صبغة ذكورية، بل نسب إليها وصف الإنعاط، بحجة أن ظهورها تَلَزَم مع اتخاذ الإنسان، في واحد من أطواره، هيئة الانتصاب، وذهب إلى أنها لا تخشى نار الشمس، لأنها عمياء، وأنها من عماها تستمد قوة إبصارها، زاعما أن مختلف استعمالات لفظ «التبرج» في اللسان العربي نشي بأن الثقافة الإسلامية كانت على وعي بوجود هذه «العين المُعِظَة».

وعليه، فإذا كان «بنسلامة» قد أسرف في تشويه الحقيقة وتحريف الكلمة إلى هذه الدرجة، فلأن العمى الذي يعاني منه هو عمى مضاف إلى نفسه (أي عمى مضاعف)، بيانا لمقدار شدته، أي «عمى العمى» أو قل «العمى عن العمى»؛ وليس هذا فقط، بل لأنه يعاني من ضربين اثنين منه؛ فهناك «العمى عن العمى الملازم للعين التحليلية»، إذ هذه العين، كما اتضح، محجوبة عن عين الروح؛ فهو لم يستطع أن يرى هذا العمى التحليلي؛ فإذا ن عماء الأول يقوم في العمى عن العمى التحليلي؛ وهناك «العمى عن العمى الذي يصيب مَنْ يَرُدُّ البصيرة إلى البصر»؛ فهو لم يستطيع أن يرى العمى الملازم لهذا الرد؛ فإذا ن عماء الثاني يقوم في العمى عن العمى التبصيري (نسبة إلى «التبصير» من «البصيرة»؛) وظاهر أن العمى الثاني أفحش من العمى الأول، لأنه، في حالة العمى التحليلي، حُجبت البصيرة عن الأعمى، فلا يَعلم بوجودها؛ أما في حالة العمى التبصيري، فإنه يَعلم بوجودها عن طريق الخبر على الأقل، لكنه عمد إلى طمس حقيقتها، مغطيا لها بلباس ضدها، وضدها هو البصر الأعمى.

ب. قصّد «بنسلامة» بالنظر الذي تختص به هذه العين الصنوبرية ما يُقصد بـ«الشهود» الذي تختص به الروح؛ إذ نسبته إلى «هاجر»، مدعيا أنها رأت ربها كما نسبته إلى الصوفية من أمثال ابن عربي في حكمة مزعومة: «إن الإنسان من الإله كالإنسان من العين»، والحلاج في شطحة موهومة: «إن العين التي تراني بها هي العين التي أراك بها»؛ وأخيرا نسب هذا النظر إلى الطالبات المحتجبات اللواتي سُئلن عن سبب ارتدائهن الحجاب،

فأَجَبْنِ: «نرتديه، حياءً من الله»⁽³⁰⁾.

ولا يخفى ما في هذا من تغليط شنيع؛ إذ كيف يصبح مقام «الشهود» الذي أساسه صفاء الروح، وقد عَرَجَتْ إلى الملكوت، شاهدةً ربه في كل شيء، بل كيف تكون «المشاهدة الروحية» بين العبد وربّه مبنية في أصلها على اشتهاؤ الجنس وتعدي الحد! ولا غرابة أن يسقط «بنسلامة» هذه السقطة، فقد قال بمثل هذا أستاذه «لاكان» حين جَمَعَ بين المرأة والإله جمع استمتاع! ثم كيف يصبح الحياء من الله حياءً لأعين عمياء مُنْعَظَة بارزة من رؤوس ذوات الحجاب! أليس الحياء آية بينة على أن نظر الحق سبحانه ملازم لروح المحتجبة، إن تقديراً لهذا النظر بعقلها أو تحققاً به بقلبها؛ وحتى لو فرضنا أن الإنسان خُلِقَ بعين داخل جسمه، فهل يكون الحياء من هذه العين الداخلية، أم يكون من الأفعال التي يأتي بها؟ والحق أن جواب هؤلاء المحتجبات: «نرتديه، حياءً من الله» لم يكن ليهت، ببالغ صدقه وجامع حكمته، خصومهم على اختلافهم، فيتحيرون فيه أيما تحير، إلا لأنه كان قبساً من نور المشاهدة لربهن التي أكرّمن بها، فكسا كلامهن بلباس من عنده؛ فحينما يكون الإنسان في جوار الخير المطلق، فمن أين لمن أقام في فناء الشر المطلق أن يعقل من أمره شيئاً! وقد اختار أهل التحليل النفسي أن يقيموا في هذا الفناء الذي لا يقيم فيه إلا من ذهب حياؤه وماتت روحه، ولم يَبْقَ إلا شبح النفس يطوف عليه، فيحسب أن فيه كمال حياته.

ج. ادعى «بنسلامة» أن الحجاب يتحوّل إلى عين نافذة في باطن المرأة، عين تقهرها على ضبط قوة الإبصار لديها كما تَقْهَرُ الرجل على تعاطي التوهم بشأن جسمها، مقتبسا دليله على هذا الادعاء من العيادة التحليلية؛ إذ أن بعض النساء الوافدات عليها من اللواتي أكرّهن على ارتداء الحجاب يتخيلن أن عينا قوية تخرق أجسامهن وتملكهن من داخلهن؛ وهاهنا، لم يكن «بنسلامة» أقلّ عَمَى من عماه في كلامه عن العين الصنوبرية، إذ عَمِيَ عن أن صيرورة الحجاب عينا تدعو إلى التخلي عن المقاربة النفسية للحجاب، ناهيك عن المقاربة التحليلية التي يتَّبِعُها، بل توجب طلب مقاربة أخرى تتأسس، لا على

«النفسي»، وإنما على «الروحي»، ذلك أن هذه الصيرورة تنقل علاقة الحجاب بالإبصار من رتبة العلاقة بالنظر — أي الإبصار المُلْكِي — إلى رتبة العلاقة بـ«الشهود» — أي الإبصار الملْكُوتِي —، أي تخلع على الحجاب صفة شهودية؛ وتفسير ذلك أن المرأة ترتقي بصلة الحجاب بها إلى صلته بربها، فيصير، من جهة، الحجاب أشبه بروح نازلة تنظر إليها بواسطة نظر الحق سبحانه إليها، وتصير هي، من جهة ثانية، أشبه بروح صاعدة تنظر إلى الحجاب بواسطة نظرها إلى الحق سبحانه؛ ولا أدل على الصفة الشهودية للحجاب من دائم اقترانه بالحياء، حتى اعتُبر الحياء حجاباً، والحجاب حياءً، ولا خلاف بأن الحياء خُلِقَ شهودي بحق.

أما ما يدعيه «بنسلامة» من أن عين الحجاب تفهر إبصار المرأة وتخيل الرجل، فهو نهاية الجهل بمقام الشهود، ذلك أن هذا المقام منزلة من منازل التحقق بـ«العبدية»، أي العبودية لله وحده التي يدرك بها الإنسان كمال الحرية مما سواه؛ وعلى هذا، فإن القهرية التي يتوهمها «بنسلامة» ليست أبداً قهرية الحجاب من حيث هو كذلك، وإنما قهرية الأمر الإلهي التي تسكن المرأة الحرة تحت سلطانها، تشوّقاً إلى أفق «العبدية»، ذلك لأنها قهرية مُبصرة تدفع عنها الأذى، متصرفة في أسبابه؛ ولا أذى شرّ من التعبد لنفسها، بينما هذا التعبد هو، في أعين خصوم الحجاب، جوهر الحرية؛ كما تجلب لها هذه القهرية المبصرة العروج، متحملة عنها وارداته، ولا عروج خير من التحرر من نفسها، بينما هذا التحرر هو، في أعين هؤلاء الخصوم، جوهر العبودية؛ فأين هذا من هذا!

وعلى الجملة، فإن أدوات «بنسلامة» التحليلية: افتراضات وتأولات وتخريصات، لا تنفع بالمرّة في الوقوف على معاني شهودية الحجاب؛ فمن لم يقدر فارص الحجاب حق قدره، ولا حتى لابسه بعض قدره، فكيف يقدر الحجاب، لا وجوداً ولا شهوداً! فمن كان مطلوبه في واد ووسيلته إليه في واد آخر، فما أجدره بأن يتهم عقله، لا أن يتهم مطلوبه.

الحجاب والإغواء

يرى بعضهم أن الحجاب يُفضي إلى نقيض مقصوده المصّرّح به؛ ونجد في هذه الفئة أولئك الذين يخاصمون الحجاب بحدة، وكذلك الذين لا يخاصمونه هذا الخصام، وإن كانوا يتحفظون عليه، مدّعين أن همّهم الأساسي هو الالتزام بنتائج البحث العلمي أو فوائد الدرس الفني؛ ويرجع مجمل رأيهم إلى أن المقصود المبدئي من الحجاب هو إخفاء أسباب الإثارة الجنسية التي تشكّلها مفاتن المرأة عن أنظار الرجال؛ لكن واقع الاحتجاب يخالف ذلك، فالحجاب يكشف هذه الأسباب المثيرة، مبرزاً مفاتن المرأة على طريقته، إذ أنه يصير علامة دالة على حضور ما يخفيه منها، محرّكا داعية الشهوة في الرجل، ومتسببا في إغرائه، بل غَوَايته، حتى إنه يجوز أن يُعدّ الحجاب وسيلة ناجعة للتوصّل إلى حفظ الإثارة الجنسية وإدامتها⁽¹⁾؛ ونورد من أدلّتهم على ذلك ما يلي:

أ. أن الحجاب يُبرز أجزاء من جسم المرأة دون أخرى كما إذا أبرز جمال وجهها دون بقية جسمها، أو كما إذا أبرز جمال عينيها دون بقية وجهها (بالنسبة إلى النقاب).

ب. أنه يُلهب قوة التخيل لدى الرجل، فيذهب كل مذهب في تصوّر ما وراء الحجاب من المفاتن، مضافيا على المرأة من ألوان الإثارة ما لا تراه عينه.

ج. أنه لا يُلغى إمكان تجاوز عتبة المنظور، ولا إمكان تعدّي حد المحظور، وإنما، على العكس، يبقى على هذا الإمكان بقوة، داعيا الناظر إلى استحضاره، وتقليب الفكرة فيه.

د. أنه يزاوج بين الضدين: «الإظهار» و«الإخفاء» في جدلية صريحة، بل إنه يتوسّل

بأحدهما في الوصول إلى الآخر؛ فيُخفي لكي يُظهر، ويُظهر لكي يُخفي؛ فلا إظهار خالص، ولا إخفاء خالص، كما أنه لا إظهار مباشر، ولا إخفاء مباشر.

هـ. أنه قد ينتقل عن وضعه، باعتباره وسيلة للاستمتاع بها وراءه من جسم مكنون، إلى وضع آخر يصبح فيه متعة مطلوبة لذاتها، متعة تستهوي الناظر استهواء المرأة له، وإلا فلا أقل من أنه يصير مقدمة أو جزءاً من الاستمتاع بجسمها، متى رُفع عنه كِتّه.

و. أنه يقبل التطوير بحسب هذه المزايا المثيرة وبحسب أذواق العصر؛ فقد استطاعت النساء أن تستثمرن ما عَلِمته من آثار حُجَّيْن في الرجال، سترًا وكشفاً، فيلبسن منها ما يزيد هذه الآثار شدة؛ بل إنهن لم تقتصرن على ذلك، فشرعن يتعاطين لباس الحُجْب التي تجعلهن يَبْدُنَّ أخذات بأسباب العصر كغيرهن من المتكشفات، فوجدن ضالَّتَهن فيما أنشئ من دور الخياطة التي تُبدع من أزياء الاحتجاب ما يتتبع أذواق العصر، وما فُتِح من محلات التجارة التي تعرّض منها ما يستجلب الأنظار، ويغري بمزيد الاقتناء.

كل ذلك يجعل من الحجاب أداة فعالة في يد المرأة تمارس به فنون إغوائها على الرجال، هذا الإغواء الذي يسحرهم بقدرته على الجمع بين عطاء الإبداء ومنع الإخفاء، كأن الكثير الخفي من جسمها أحب إليهم من القليل الجلي، بل كأن حجاب المرأة عندهم هو عين جسمها، فيعشقونه كما يعشقونها.

● ذلك أن «الأنتى — على حد تعبير أحد الفلاسفة — تُغوي، لأنها لا تكون أبداً حيث نظن أنها تكون؛ إنها في موضع آخر، إنها كانت دائماً في موضع آخر: وهنا سر قوتها»⁽²⁾.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون الحجاب، لا، كما ظل الفقهاء يدعون، رافعا للفتنة بصورتها الفردية والجمعية، وإنما أكبر حافظ لأسبابها وأقوى جالب لآثارها، فيكون الإسلام قد أضفى على حجاب المرأة، وبالتالي على جسمها، من الشبقية ما لم

يُضَفِّه دين سواه⁽³⁾.

والحال أن الادعاء بأن للحجاب وظيفة إغرائية، بل غاية إغوائية، عبارة عن «قلب للقيم الدينية»، إذ، حينها، يمكن لأي عمل ديني أن ينقلب إلى ضده؛ فمثلا، النطق بالشهادة لا يورث الإيمان، وإنما يُخْرِج منه؛ ومناجاة الصلاة لا تقرب من الإله، وإنما تبعد منه؛ وأداء الزكاة لا ينمي المال، وإنما ينقص منه؛ والصوم لا يكسر الشهوة، وإنما يلهبها، وقس على ذلك ما شابهه؛ ومتى انقلب الحجاب إلى ضده، فقد الإسلام قيمة أساسية من سُلَم القيم الخاص به، حتى مع ظهور الأحجة ووجود المحتجبات، وهي «الاحتجاب»؛ ولما كان الإسلام يَعُدُّ «الاحتجاب» قيمة عليا من قيم الإنسان بفقدانها، يفقد حرمة خصوصيته، فضلا عن كونه سرا من أسرار الحقيقة، وجب أن ننظر في الأسباب التي دعت بعض خصوم الحجاب إلى قلب قيمة الاحتجاب، فجعلوه عبارة عن إغراء؛ قد نحصي من هذه الأسباب ثلاثة هي: «الإخلال ببعض شروط الحجاب»، و«انتشار التكشف» و«جاذبية الحجاب».

1. الإخلال ببعض شروط الحجاب

معروف أن هناك شروطا معلومة متى قام الحجاب بها استحق هذا الاسم، كأن يكون صفيقا لا يُرى جسم المرأة من خَلْفِهِ، وواسعا لا يحدّد أعضائها وأعطافها؛ فإذا أخلّ ببعض هذه الشروط بغير عذر، كأن يكون شَقَافا أو وَصَافا أو كَشَافا، سقط عنه هذا الاسم؛ أما إذا أخلّ ببعضها بعذر مقبول، كأن يكون لباس رجل أو لباس شهرة، لم يَضُرَّ ذلك اسمه إلى حين ارتفاع هذا العذر؛ وهذا يعني أن الإخلال بالشروط المعتبرة في لباس المرأة المسلمة يرفع عنه «الخاصية الحجابية» التي تجعل منه حجابا مُبَصِّرا، فيصير، بالتالي، «حجابا مُعْمِيا».

والحجاب المُعْمِى هو الحجاب الذي لا قدرة له على «التصرف»، ناهيك عن القدرة على «التحمل»؛ أما عن فَقْدِ هذا الحجاب القدرة على التحمل، فيتجلى في كونه لا

يستطيع أن يقوم بالوظيفة الروحية التي تجلب إمدادات المعاني؛ إذ تفقد المرأة الشعور بأن الحجاب ليس ملكاً لها، حتى تُسلط عليه إرادتها، وإنما هو أمانة استودعت لديها، حتى تؤديها إلى مالِكها؛ وهكذا، فإن الحجاب المُعمي يُوقع المرأة في «الخيانة» من حيث تظنُّ أنها تنهض بـ«الأمانة»؛ فمن خان ربه بأن نقض الميثاق الذي أخذه منه، فهو بأن يخون نفسه ويخون غيره أولى؛ ولا معراج لها بعد هذا النقض، وقد كان حجابها معراجها إلى عالم الملكوت؛ وأما عن فقد الحجاب المُعمي القدرة على التصرف، فيتجلى في كون الحجاب المُعمي لا يستطيع أن يقوم بالوظيفة الوقائية التي تدفع إساءات الاتصال، إن تواملاً أو تعاملاً؛ فلا يدفع عن المرأة الأذى الذي يمكن أن يلحقها، ولا أن يمنعها عن الأذى الذي يمكن أن تُلحقه بغيرها؛ وميزة هذا الأذى الأساسية أنه ليس له قدر معلوم يقف عنده، بل لا يكاد يُرفع الشرط المانع، حتى تقوى دواعي هذا الأذى ويأخذ في التعاطم من غير انقطاع، مُورداً المرأة وسواها المهالك.

ولا ينبغي للمُسلمة أن تتذرع، فيما تتركه من شروط الحجاب، بضرورة مسايرة أذواق العصر في الأزياء، خشية أن تضعف عن منافسة المتكشفات، فتتَّهم في تحضُّرها أو أن تضعف عن الظهور بالمظهر اللائق، فتنتزع حقوقها في العلم والعمل؛ فما هذه الأذواق إلا حيل ابتدعها أرباب الرسالية لإخضاع المرأة لقانون السوق الذي هو الاستهلاك بلا نهاية؛ ثم إن التحضر لا يقوم في ملاحقة هذه الأذواق التي تتقلب على الأزياء إلا عند المتربحين من تجارتها؛ أما عند العقلاء، فإن التحضر يقوم، على العكس، في تحصيل المرأة القدرة على التحرر من سلطان هؤلاء المتربحين، وذلك بأن تقيم مسافة كافية بينها وبين هذه الأزياء وكأن بين يديها مجرد «تفصيلات» تتخير بينها، لا «تجميلات» تُغري بها؛ فإن وافق بعضها مقتضى الاحتجاب أخذت به المرأة المُسلمة من غير القصد إلى التزيُّن؛ وإن خالف هذا المقتضى، تركته من غير الشعور بالتحسر.

وأما خوف المُسلمة من انتزاع حقوقها في العلم والعمل، فعليها أن تقابله بمزيد الثقة بربها والترك على، كما عليها أن لا تتقاعس عن المطالبة بهذه الحقوق بالطرق المقررة في مجتمع يدَّعي التمسك بالديمقراطية وحقوق الإنسان؛ وقد تتيح لها هذه المطالبة أن تنبِّه الرأي العام إلى مظاهر التمييز التي تقوم بمؤسساته، لعله ينتفض إلى مناصرتها، حتى

ولو لم ينتصر لحجابها، ذلك لأن عدم المناصرة لحقوقها يُلحق به تهمة الخيانة لمبادئه؛ أما عدم الانتصار لحجابها، فلا يضير كرامتها في شيء، بل يجعلها تُدرك مدى المسافة التي تفصلها عن هذا الرأي المسيّس والموجّه كما يجعلها تبصّر بثقل الأمانة التي أضحت تحمّلها في مجتمع لا يُحب احتجاجها.

وإذا كانت بعض المسلمات ما زلن يتذرعن بالخوف من تهمة التخلف والحرمان من الحقوق، فمرّد ذلك إلى أن الحجاب المُعمي لم يكتف بالتأثير في ظاهرهن، بل، أيضا، نفذ تأثيره إلى باطنهن؛ وتأثيره في الباطن أضر من تأثيره في الظاهر، لأنه تأثير في المشاعر والمقاصد التي عليها مدار الأعمال والتصرفات؛ وبيان ذلك أن الحجاب المُعمي لا يكتفي بتغيير الصورة الظاهرة للباسها، بل يتعدى ذلك، فيغيّر صورة تحقّقها بالحجاب في داخل نفسها؛ وقد ذكرنا أن الصورة الظاهرة للحجاب المُعمي لا تقدّر على صرف الأذى، سواء وقع عليها أو وقع منها؛ أما الصورة الباطنة لهذا الحجاب، فإنها تنتقل من العجز عن دفع الأذى عن المرأة إلى القدرة على جلب الأذى لها؛ إذ يغدو هذا الحجاب وسيلة تؤذيها في أعماق تجربتها الإيمانية؛ ويتجلى هذا الإيذاء في كونه يُفقدّها شعورا متميّزا لا يكون كمال إيمانها بدونه، ألا وهو الشعور بـ«الصلة الثلاثية» التي تربطها بأوامر ربها، بدءا بتهم الآخرين لها وتضييع حقوقها بسبب طاعتها لربها في احتجاجها، وانتهاء بكل ما تعانيه من الأذى فيما عداه من الأعمال التي تقرّبها إليه! إذ لا إيمان بحق بلا ابتلاء، فلا يكون المؤمن مؤمنا حقا، حتى يردّ مورد الابتلاء، فيشكر ربه على ما ابتلاه به، إن خيرا خالصا أو شرا مظنونا؛ فلا شر يصيب المؤمن إلا وفي طيه، بموجب الراحمة الإلهية، خير أكبر منه؛ وعلامة ذلك أنه لو رُفع ذلك الشر المظنون، لَفُقد الخير الذي في طيه؛ وفي فقدان هذا الخير المطوي حصول شرّ أعظم من الشر المظنون.

وهكذا، فلما كانت علاقة المسلمة بربها علاقة اختبار وامتحان، إذ ينظر الحق سبحانه وتعالى كيف هي عند ما خصّها به من أفضال الهداية وأمداد العناية: هل يراها تشكره أو لا تشكره، وهو خير الشاكرين؟ ويأتى، على رأس هذه الأفضال والأمداد، أمر احتجاجها عن شهوات أبصار الناظرين؛ وأداء شكرها له إنما هو أن تتحمل الأذيات وتتجشم المشاق وتقتحم العقبات في سبيل تلقي هذه الأفضال والأمداد؛ فعلى قدر صبرها على

بلائها، تكون قوة إيمانها وامتنانها لربها.

ولا شك أن المجتمع المعاصر أضحى يحتوي من أسباب الابتلاء ما لم يتقدم للمرأة أن واجهته، إن توسعا في المستهلكات أو تنوعا في المغريات أو تعددا في المضايقات أو تصلبا في الضغوطات أو توعدا بالعقوبات، فأحاط بالمرأة المحتجة البلاء من كل جانب؛ فبلاؤها بلاءات بعضها فوق بعض، فتحتاج إلى أن تنصّر ظاهر احتجاجها بدافق وجدانها، فتظهر من قوة الإرادة ومضاء العزيمة حيال المضار والمكاره ما لا يظهره غيرها، وتبدى من مقاومة الأهواء والشهوات ما لا يبدى.

وفاقم من بلائها كون المجتمع المعاصر كبت «الشعور بالابتلاء في نفوس أفراد»، فغار هذا الشعور الإيماني بعيدا في لا شعورهم؛ فلما استبدل الفرد في هذا المجتمع بـ«حب الدين» «حب الدنيا»، لم يكن بمقدوره أن يتبين أن شدة شغفه بالدنيا إنما هو شر الابتلاءات التي نزلت به؛ وهكذا، فلم يعد يرى، فيما يتقلب فيه من أحوال، بلاء من ربه قد يرقى بهمته، ولا، بالأخرى، عقابا منه، لعله يتذكر أو يخاف؛ فهو في كل أحواله بين أمرين: إما أن يرى فيها شرا، فيدفعه بشر أعظم منه، متعاميا عن الخير الذي في ضمنه، والذي يُنبّه على ما هو فيه من نسيان لربه؛ وإما أن يرى فيها خيرا، فيتهدى فيه، متعاميا عن الشر الذي قد يكون في ضمنه، فيصير إلى لقاء حتفه.

من هنا، تجدد المحتجة نفسها أمام ابتلاء آخر كابتنائها بالحجاب، وهو العمل على إحياء الشعور بالبلاء في هذا المجتمع الذي نسي ميثاق ربه، عسى أن يتبين أن احتجاجها ليس استمناحا بالحياة خاصا بها، وإنما هو ابتلاء لها من ربه؛ وبهذا، باتت ذات الحجاب تحمّل أمانة التصدي، في مجتمعا، لنوعين من البلاء: «بلاء إحياء الشعور بالبلاء»، و«بلاء إحياء الاحتجاب»؛ ولما كان هذان البلاءان متلازمين، تعيّن على المحتجة أن تقدّم جانب تلازمها الذي لا يُظهرها، في أعين خصومها، بمظهر المبشرة بعقيدتها، وإنما بمظهر التي تناضل من أجل القيم التي يتفاخرون بها، فترك الاشتغال المباشر بإحياء الاحتجاب، وتولى اهتمامها لإحياء الشعور بالبلاء في النفوس، حتى إذا أصابت حظا من هذا الشعور، تهيأت هذه النفوس لتقبّل مظاهر هذا البلاء، تحجبا كان أو تكشفا؛

وتوضيح ذلك كما يلي:

أ. لم يَمْنَع واسعُ التطور المادي وكاسح التقدم التقني من أن تترادف على المجتمع المعاصر البلايا؛ فقد فتح هذا التطور والتقدم للشّر أبوابا في كل مكان من العالم لم تكن في الحسبان، إن آفات منتشرة أو كوارث مُهولة أو أخطارا محدقة أو مآلات مجهولة، برا وجوا وبحرا، حتى باتت قوة المجتمع المعاصر علامة على ضُعبه.

ب. لم يَمْنَع فائقُ تقنيات الاتصال والمراقبة من أن يتقلب المجتمع المعاصر في الاضطرابات والأحداث المُفجعة؛ فقد خرجت هذه التقنيات العالية عن نطاق المؤسسات الخاصة، وأضحّت في متناول الشرائح الواسعة من الجمهور، فغدّت التهديدات على أبواب مختلف المنشآت وأمكنة التجمعات، حتى بات الأمن في المجتمع المعاصر علامة على الخوف.

ج. لم تَمْنَع وفرة الاتفاقات والمعاهدات والمصالحات والمؤتمرات واللقاءات من أن يَغْرِق العالم في لُجِّي من دامي النزاعات؛ فقد احتوت هذه الأصناف من التعامل التي يديرها أرباب المجتمع المعاصر، على ظاهر إيجادها للحلول، من أسباب الظلم وألوان الفساد ما لا يلبث أن يعيد المشاكل والنزاعات إلى الواجهة بصورة أفطع، هتكا للحرمان، وسفكا للدماء، وبغيا في الأرض، حتى بات السُّلم في العالم علامة على الحرب.

وعندئذ، يكون واجب ذات الحجاب أن تُنبّه، إن مُنفردة بهيئتها وسلوكها أو منخرطة في جمعيات ومؤسسات، أفراد المجتمع المعاصر على هذا القلب في شؤونهم الذي لا يملكون من أمره شيئا، دالا على أن مآلات تطوُّرهم وتقديهم وتقنياتهم وتعاملاتهم ليست بأيديهم، بل عليها أن تنبههم على هذا الانقلاب المطَّرد في مقاصدهم وقيمهم؛ فكلما أنجزوا عملا يبتعون منه خيرا، كانت نتيجة شراء، إن عاجلا أو آجلا؛ فإذا هم سعوا إلى القوة، لم يظفروا إلا بالضعف؛ وإذا هم ابتغوا الأمن، لم يجدوا إلا الخوف؛ وإذا هم طلبوا السلم، لم يحصِّلوا إلا الحرب؛ ومن شأن هذ التنبيه الفردي والجماعي لهم أن يزيدهم وعيا بحدودهم، ويدعوهم إلى مراجعة أنفسهم، عسى أن يخرج الإنسان المعاصر من كِبْرِيائه، مدركا أن انقلاب مقاصده وقيمه إنما هو مكر كبير بدبر له من وراء

حجاب، مكرّر لا تفسير له إلا وجود إله محتجب عن نظره هو خير الماكرين.

وحتى إذا لم يُقرّ بانكسار كبريائه، ولا، بالأولى، يشهد بوجود كاسرٍ لكبريائه وقاصم لظهره، فإن مفهوم «الحجاب» يكون قد هجم على عقله واقتحم دخيلته، مستبداً بفكره ووجدانه؛ فيستيقن، وإلا فلا أقل من أن يخالجه الشعور بأنه إن أمسى ضعيفاً، فلأنّ ماكراً محتجباً سلب منه قوته؛ وإن أمسى خائفاً، فلأن ماكراً محتجباً سلب منه أمنه؛ وإن أمسى محزباً، فلأن ماكراً محتجباً سلب منه سلّمه، وهو الذي كان يعتقد كأرسخ ما يكون الاعتقاد بأنه استطاع أن يرفع الحجب عن كل الحقائق؛ ومتى انقدح في ذهنه هذا المعنى لـ«الحجاب»، تبيّن كيف أنه محجوب عن حقيقة نفسه التي بين جنبيه بقدر ما هو محجوب عن حقائق الأشياء التي من حوله، وإلا ما كان ليقع فيما وقع فيه من انقلاب مقاصده وأعماله عليه.

وإذ أضحي منشغلاً بفك ألغاز هذا الانقلاب انشغاله بذات الحجاب التي لا تنفك تنبّه إلى أن قوته مظنة ضعف وأمنه مظنة خوف وسلامه مظنة حرب، صار إلى تشبيه محجوبيته عن الحقائق باحتجابها هي عن الناس، شاهداً على نفسه بأنه ابتلي بحجاب من داخله كما ابتليت هي بحجاب من خارجها؛ هذا، إن لم يملك عليه الشعور بالابتلاء جوانحه، فيحيي وجدانه على قدر هذا الشعور؛ وهكذا، تكون ذات الحجاب قد بلغت مرادها في أن ترى أفراد مجتمعها قد انبعث فيهم الشعور بالبلاء؛ وعلى قدر انبعاث هذا الشعور في نفوسهم، تكون قد عملت على بعث الحياة في احتجابها عنهم؛ إذ أن بلاء حجابها الظاهر إنما هو من بلاء حجابهم الباطن.

2. انتشار التكشف

لقد اتضح بما لا مزيد عليه كيف أن التكشف انتشر في المجتمع المعاصر على مختلف المستويات والأصعدة، وفي مختلف المجالات والأندية، وبمختلف الرتب والصور، حتى أنيط وجود الإنسان المعاصر بتكشّفه، بل أنيط خيرُه، صدقا واستقامة، بمدى

تَكشُّفه⁽⁴⁾؛ ولما بلغ الكشف هذا المبلغ في الانتشار والاعتبار، كان لا بد أن تكون العقول قد تكيَّفت به أيما تكيّف، بحيث لم تُعد تفكّر في الأشياء إلا على أنها متكشفة، كما تلبَّست به القلوب أيما تلبَّس، بحيث لم تُعد تطمئن إلا لما هو متكشف؛ وهكذا، حُل كل شيء على وجه الكشف، إما بمظهره أو بمقصده، ولو كان هذا الشيء لا تَكشُّف فيه، لا ظاهرا ولا باطنا؛ وحينذاك، لا عجب أن يشمَل هذا التعميم للكشف ضده كذلك، أي «التحجب»، وإيضاح ذلك كما يأتي:

أ. أن الناظر أضحى يطلب في المظهر الخارجي للحجاب كل ما يحتمل أن يقوم بأي لباس سواه من الأوصاف، إن شكلا أو لونا أو ذوقا أو تفصيلا؛ ثم يردُّ إليها الحجاب بكليته، مع أنه يخلو من كل زينة ظاهرة، ناهيك عن أن يكون زينة في نفسه.

ب. أنه ينتقل من مظهر الحجاب الخارجي إلى المقصد الداخلي منه، فيعتبر أن من واء الظهور به مقصدا تكشيفا، حتى وإن أقرَّ بإخفاء الحجاب لما أخفاه من جسم المرأة؛ إذ يرى في مجرد الظهور بهذا الإخفاء تكشفاً أجلب للنظر من الكشف الجلي.

ج. أن بالغ إلفه بالتكشُّف يجعل داعية النظر تتحرك فيه عند إقبال المحتجبة أو إدبارها، ولا تتحرك فيه عند إقبال المتكشفة أو إدبارها، فيتهم المحتجبة بالتكشف بدَل أن يتهم نفسه التي اعتادت الكشف؛ إذ صارت عينه لا ترى الكشف حيث يوجد، وتراه حيث لا يوجد، أي صارت ترى المحتجبة متكشفة والمتكشفة محتجبة.

د. أنه ينظر إلى المحتجبة نظره إلى السلعة؛ فلا يخفى أن الأصل في انتشار الكشف في المجتمع المعاصر هو طغيان السلعة فيه؛ إذ أن منطق السلعة يقوم أساسا على مبدأ العرض؛ والمقصود بـ«العرض» هنا ليس معناه المضاد للطلب، ولو أنه فيه شيء من هذا المعنى، وإنما المقصود به هو إظهار السلعة للعين، حتى يتحقق المتبضع من أوصافها، ويقرر أن يكتفيها أو لا يكتفيها؛ أو قل، بإيجاز، إن الأصل في السلعة أن تكون شيئا معروضا؛ وبدهي أن العرض بهذا المعنى هو «الكشف»، فيستوي القولان: «السلعة

(4) انظر الكتاب الثاني: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، الباب الثالث.

معروضة» و«السلعة مكشوفة»؛ وإذ ثبت هذا، ظهر أن العرض الواجب في السلعة امتد إلى المرأة نفسها، فأصبح يُنظر إليها على أنها جسم معروض عرض السلعة؛ وأقوى مظهر يُستدل به على ذلك المنزلة الاستعراضية الفاضحة التي تتبوّؤها المرأة في الإشهار، ناهيك عن الأفلام الإباحية التي تُتاجر بجسمها لحما على وضم، نهارا جهارا؛ والحجاب لا يدفع عن المرأة منطق التسليع الذي ساد في كل شيء؛ فالمحتجبة، هي الأخرى، تبدو للناظر، وقد أفسد التسليع مداركه، سلعة معروضة، أي مكشوفة الجسم، على الرغم من تسترها. إذا تبين أن الداعي إلى انقلاب التحجب في المجتمع المعاصر إلى تكشف هو روح التسليع التي استبدت بأفراده، وجب على المحتجبة أن تبادر إلى التصدي لهذه الروح التسليعية، موضحة كيف أنها ليست مجرد حجاب من الحجب العمياء التي تغطي أبصارهم، وإنما هي الرّجَم الذي لا ينفك يلد الحجب التي تُعميهم؛ فقد أضحى مفهوم «العرض» يحجب ضده، وهو مفهوم «الحفظ» ويحجب عن الإنسان كرامته كما يحجب الناظر عن نفسه.

1.2. العرض التسليعي يحجب الحفظ

إن محدودية العقل تدعو إلى أن تقوم ببنية العقل خاصية جدلية نسميها بـ«شفعية التصور»، أو قل «ضدية التصور»؛ ومقتضاها أن التصور الواحد لا يمكن أن يستقل بإدراك أي شيء، بل لا بد، في ذلك، من تصوّر ثانٍ ينضم إليه أو يزدوج به يكون مضادا له، ولا يمكن أن يُردّ إليه مهما توسّع مصداقه⁽⁵⁾ وتعمّم مفهومه، كأن التصور الواحد عبارة عن تصوّرين متضادين؛ فمثلا، لا إدراك لـ«التكشف» بغير إدراك لـ«التحجب» ولا إدراك لـ«الظاهر» بغير إدراك «الباطن»؛ ومن ميزات هذه الزوجية التصورية أن الزيادة في مصداق أحد التصورين لا تنقص من مصداق الآخر، بل إنه يتسع على قدر اتساعه، ولا الزيادة في مفهوم الأول تنقص من مفهوم الآخر، بل إنه يعمّ على قدر عمومته؛ فيكون على المحتجبة بيان كيف أن العقل في المجتمع المعاصر أخذ يفقد هذه الخاصية الجدلية، داعيا إلى «وثرية التصور» أو قل «مثلية التصور» التي تُفضي إلى إصدار الأحكام، مطلقة

(5) أي الماصدق، ومعناه الأفراد الذين يندرجون تحته.

غير مقيدة؛ كأن يقال: «التكشف بغير تحجب» أو «لا وجود إلا بالتكشف» أو «التحجب بلا نور» أو «النور بلا حجاب».

وعلى هذا، يكون افتتان هذا المجتمع بعملية العَرَض عبارة عن نقصان في إدراكه لها يُحَفِّظ ولا يُعَرِّض أو لا يقبل البتة أن يُعَرِّض، بل عبارة عن نقصان في إدراكه لعملية العَرَض نفسها، ذلك لأن وجود الجانب المحفوظ أو الجانب غير المعروض من الشيء هو الذي يجعل الجانب المعروض منه يستحق الوصف بـ«المعروضية»، فلولا وجود المحفوظ، ما وُجِدَ المعروض، أو قل لولا الحفظ، ما كان ثمة عرض؛ فيغدو هذا الافتتان المفرط بـ«العَرَض» حجاباً يَمْنَع الإنسان المعاصر من اعتبار مقابله، أي الحفظ، شرطاً في إدراكه؛ من هنا، يمكن للمحتجبة أن تتنقل من إثبات الصفة الحجابية لعملية «العَرَض» في المجتمع المعاصر إلى إثبات أن العقل المعاصر ذاته أخذ ينحجب بنفسه عن نفسه، مستدلة على ذلك بخروجه من شريعة أو ضدية التصورات إلى وثريتها أو مثليتها، مع باطل ظنه بأنه بات ينكشف لنفسه بما لم يتقدم له؛ وهكذا، يتبيّن أن العقل المعاصر حجابٌ نفسه، إذ يحجب نفسه بنفسه، لا حجابٌ إبصار، وإنما حجاب إعما.

2.2. العَرَض التسليعي يحجب الكرامة

إن حرمة الشيء، كائنا ما كان، هي، أصلاً، في حِفْظه؛ فإن عَرِض الشيء على الأنظار من غير موجب، أو تعدّى عَرَضُه حد هذا الموجب، فإنه يكون انتهاكاً لحرمة هذا الشيء على قدر هذا التعدي؛ وحرمة الإنسان هي كرامته، فيكون عَرَضُه لنفسه بغير مسوّغ أو إجباره على أن يعرض نفسه أو معاملته معاملة المعروض إهداراً لكرامته؛ فحينئذ، يتأتى للمحتجبة أن تُبَيِّن للنّاظر كيف أنه بظنه أنها تعرض مفاتها من وراء حجابها كما تعرض المتكشفة محاسنها علانية، لا يتتهك كرامتها فحسب، بل، أيضاً، يتتهك كرامته، ذلك لأنه يعتقد أن العَرَض الذي يكشفه خير من الحفظ الذي يستره؛ وانتهاكُهُ لكرامته يؤذيه أكثر مما يؤذيها انتهاكها لكرامتها، ذلك لأنه ينمُّ عن مدى انحجابه عن نفسه، إذ يسعى في الإساءة إليها من حيث يظن أنه يُحَسِّن إليها.

ولمّا كان العَرَض هو نمط وجود السلعة، صار اعتبار المرأة سلعةً شراً من اعتبارها

«جثة»، أي جسدا ميتا؛ ذلك لأن الجثة لا تقبل العرض الذي تقبله السلعة؛ وعلامة ذلك أن المحتضر لا يكاد يلفظ نفسه الأخير، حتى يُهرع إلى تسجيته، لا إخفاء له عن الأنظار، وإنما إكراما للروح التي آوت إليه وارتحلت عنه؛ فيلزم أن المجتمع المعاصر، بحكم انبثائه على العرض، بات ينظر إلى الذات وإلى الآخر، متمثلا في المرأة، على أنه دون الجثة، رتبة؛ ولما كانت الجثة جسدا بلا روح، علما بأنه لا نور بغير روح، صار حكمها حكم الحجاب المصمت الذي ليس من ورائه أدنى قبس من نور؛ فينتج أن المجتمع الذي يجعل الأشياء والأحياء سلعا أو معروضات تنزل رتبة دون رتبة الجثث إنما هو حجاب أو حجب أشد ظلما من حجاب الجثة.

فحيثئذ، يتعين على المحتجبة أن تُبصر المجتمع المعاصر بأن التسليع الكلي الذي دخل فيه ينزع من أفرادهم أرواحهم التي بها معنى حياتهم، تاركا إياهم أشبه بالجثث الهامدة أو ما دون ذلك؛ كما تنبهه إلى المآل الذي ينتظره، وهو أن يصير، هو نفسه، أعمى حجاب يقوم بتعمية أفرادهم، جاعلا منهم حُجبا لغيرهم، لا أشد منها عمى ولا تعمية؛ ولما كان هؤلاء الأفراد يقرون بأنهم يعانون من سلطان البضاعة الذي لا يزداد إلا بطشاً بهم، جاز أن يكون فيهم من يشغله أمر هذا التسليع المتوحش، متأملا أطواره ومتربعا أضراره، فيكون أكثر استعدادا من سواه للاقتناع بأن مجتمعه أمسى يُعمي أبناءه ولا يُبصرهم، حتى إذا خاطبته المحتجبة، مستدلة على أن احتجاجها هو نورها الذي تهدي به في مجتمع أضحى مُظلماً من كثرة حجبها وشدتها، لم يملك إلا أن يستصغر صفاقة حجابها الذي يُلْفُ جسمها حيال كثافة الحجب التي تُغْطِي مجتمعه كما تغطي السحب، حتى ولو لم يسلم بأن نور حجابها يُجلي ظلام حُجبها، وبقي متمسكا، كسابق عهده، بظاهر حجابها وحده.

3.2. النظر المستعرض يحجب نفسه عن نفسه

ليس النظر الذي يطلب «المعروضات» كالنظر الذي لا يطلبها، ويطلب «المتجليات»، وشتان ما بين «المعروض» و«المتجلي»؛ إذ أن صاحب النظر المستعرض تستبد به، فضلا عن شهوة النظر، شهوتان أخريان: «شهوة الإحاطة» و«شهوة الاقتناء»؛ أما عن شهوة

الإحاطة، فإنه يشتهي أن يحوز بصره الشيء المعروض بكلية جهاته بما فيها أعماقه؛ وأما عن شهوة الاقتناء، فإنه يشتهي أن تحوز يده الشيء المعروض بكلية منافعه بما فيها الخدمة بعد ابتياعه؛ وهكذا، فإن المستعرض ينظر إلى المعروض على الوجه الذي تفضي حيازته له ببصره إلى حيازته له بيده؛ وهذا الشعور المزدوج بالحيازة يجعله، لا يستجلي المنظور لذاته، وإنما يستملكه لنفسه، أي يطلب ملكه؛ وشتان بين «الاستجلاء» و«الاستملاك»، إذ النظر المستجلي يجعل صاحبه يقف على الشيء كما يتجلى له بذاته، بينما النظر المستملك يجعل صاحبه يقف على الشيء كما يتصوره حائزا له ببصره ويده.

وبناء على هذا، يكون الناظر المستعرض، بموجب نزعته الاستملاكية، قد حجب عن نفسه معرفة المعروض، باعتباره منظورا؛ إذ ليس كل منظور معروضا، فيكون قد اقتنى ما اقتناه من غير معرفة به؛ بل، أسوأ من ذلك، يكون قد حجب عن نفسه معرفة نفسه، باعتباره ناظرا، فليس كل ناظر مستعرض؛ إذ يُصَرُّ على أنه لم يقتنِ إلا ما عَرَفَ من المعروضات، وهو لم يعرف قط كيف تجلّ له ما استعرضه، وإنما كل ما عرف هو كيف احتازه، ضاربا بينه وبينه حجاب الحيازة.

وعلى هذا، فإذا ما أُلقت المحتجبة إلى الخصم بقولها بأنه لا يمكن أن يعرف سر احتجابها، ولا سر شوقها إليه، وأن حجابها أكبر من أن يحيط به نظره، فإنها تكون قد كشفت له عن حقيقة نظره، مادام نظره يستعرض الأشياء، ولا يستجليها، بحكم روح التسليع النافذة فيه؛ فحتى إذا نظر إلى ما لا يُسَلَّع ولا يحاز، قدّر أنه مسلَّع ومحوز أو، على الأصح، لم يملك إلا أن يرى فيه مسلَّعا ومحوزا كما يرى ما يمكن تسليعه وحوزه؛ بينما معرفة حجابها تتطلب نظر الاستجلاء، لا نظر الاستعراض؛ فيجدر بها، إذ ذاك، أن تنهض بتوعيته بخصوصية الاستجلاء الذي لا حيازة معه، حتى إذا وعى هذه الخصوصية حق الوعي، وأيقن بضرورة مراعاتها في التعامل مع المنظورات، مضت إلى بيان كيف أن الحجاب خير شاهد على هذه الخصوصية؛ إذ أن صلتها بحجابها ليست صلة حيازة تورّثها سلطة التصرف فيه كيفما تشاء، وإنما صلة أمانة توجب عليها تعاهده بالحفظ؛ وهكذا، يكون حجابها آية دالة على مراد ربها، لا ظاهرة دالة على مرادها؛ لذلك، ينبغي التعامل مع الحجاب، لا بمعايير «التكشف» و«العرض» و«الشهوة»، وإنما

بمعايير «التجلي» و«الحفظ» و«الشوق».

3. جاذبية الحجاب

إذا كان مناهضو الحجاب يزعمون أن المرأة تتخذ من الحجاب وسيلة إغراء، إذ تشكف به تكشفًا خفيًا أبلغ تأثيرًا في الرجال من الكشف الجلي، فقد التبس عليهم أمر الجاذبية التي تنبعث من الحجاب، حتى كأنه لا لباس غيره في أفقهم، كما التبست عليهم قوة انجذابهم إلى التي ترتديه، حتى كأنها ملكت عليهم جوارحهم؛ فيتعين أن نرفع هذا الالتباس المزدوج الذي ساقهم إلى ظنون مريبة بقدر ما هي ذات دلالات؛ فلنبسط الكلام في خاصيتين أساسيتين من خصائص الحجاب التي ترفع هذا اللبس وتبطل هذه الظنون المشبوهة، وهما: «الخاصية الشهودية» و«الخاصية اليوسفية».

1.3. الخاصية الشهودية للحجاب

نستعمل هنا لفظ «الشهود» في معنى يُضادّ لفظ «الوجود» من حيث الصلة بالنظر؛ فالوجود هو كون الشيء يتحقق في عالم المُلْك تحقُّقًا يكفي الإدراك البصري في العلم به؛ أما الشهود، فهو كون الشيء يتجلّى في عالم الملكوت تجليًا لا ينفع الإدراك البصري في العلم به؛ وهذا يعني أن الشيء المشهود يختلف عن الشيء الموجود من جهتين على الأقل: إحداهما، أن المشهود يقتضي وجود إدراك غير الإدراك الذي يتعلق بالموجود؛ والثانية، أن إدراك المشهود يقتضي وجود جوهرٍ مُدرك غير الجوهر المدرك الذي يحتاج إليه إدراك الموجود؛ وقد سبق بيان الفرق بين «النفس» و«الروح»، إذ أن النفس تقيم مع مدرّكاتها علاقة امتلاك، بينما الروح تقيم مع مدرّكاتها علاقة ائتمان؛ وعندئذ، يتبين أن الجوهر المدرك الذي يناسب الموجود هو النفس، بينما الجوهر المدرك الذي يناسب المشهود هو الروح؛ ومتى سلمنا بالفرق بين «البصر» و«البصيرة»، تبين أن الإدراك المناسب للموجود هو البصر، إذ البصر بمنزلة العين من النفس، في حين أن الإدراك المناسب للمشهود هو البصيرة، إذ البصيرة بمنزلة العين من الروح.

وفائدة البصيرة هاهنا فائدتان أساسيتان، إحداهما، أنها تصل عالم المُلْك بعالم

الملوكوت الذي هو عالم القيم الخُلُقِيَّة والمعاني الروحية، بحيث يكون سَيْرُ المَبْصِر فيه عبارة عن «عروج»، على حين أن البصر ينحصر في عالم المُلْك، بحيث يكون سَيْرُ المَبْصِر فيه عبارة عن «إسراء»؛ والثانية، أن البصيرة تتوسط في إبصارها بالبصير الأعلى، جل جلاله، بينما البصر لا يتوسط به، مستغنيا بنفسه.

من هنا، يتضح أن اللبس الشديد الذي وقع فيه خصوم الحجاب آت من كونهم لم يعتبروا هذه الفروق الدقيقة، إما جهلا بها لقصور مؤسف في ملكاتهم الإدراكية أو إنكارا لها لرفض مَبِيت لكل ما لا تدركه حاسة البصر عندهم؛ وليس هذا مجال بيان جهلهم والرد على إنكارهم؛ وحسبنا أن العارف بهذه الفروق أو المؤمن بها لا يجهل ما يعرفون، بل يعمل به في نطاق حدوده، كما أنه لا ينكر ما يؤمنون به، بل يصححه في نطاق قيمه؛ وبهذا، يظهر فضله عليهم، فلا يستوي الذي يعلم علمين والذي لا يعلم إلا علما واحدا.

فإذا تقرر هذا، ظهر أن هؤلاء توسلوا في أحكامهم على الحجاب بما لا يوافقه، لا إدراكا، ولا جوهرًا مُدْرِكًا، وإنما يوافق غيره من اللباس؛ أما الحجاب، فلا يلائمه من الإدراكين إلا البصيرة كما لا يلائمه من الجوهرين المُدْرِكين إلا الروح؛ تترتب على هذا النتائج الآتية:

أ. أن الحجاب ليس شيئا وجوديا كأي لباس يُكْتَفَى في إدراكه بالبصر، وإنما هو شيء شهودي يستلزم إدراكه وجود البصيرة؛ والبصيرة هي، كما ذُكِر، عين الروح، فيلزم أن العلاقة التي تصل المسلمة بحجابها ليست علاقة نفسية ذات طبيعة امتلاكية، وإنما هي علاقة روحية ذات طبيعة اثمانية.

ب. أن إبصار الحجاب بالبصيرة لا يُلْغِي إبصاره بالبصر؛ فإذا قيل إن إدراك الحجاب يكون بالبصيرة، فلا يعني ذلك ألبته أن المَبْصِر للحجاب بالبصيرة لا يُبْصِر بالبصر، وإنما يعني أن نور بصيرته ينعكس على نور بصره؛ وهذا الانعكاس يُضْفَى على الحجاب من باطن المعاني ما ليس في ظاهر مبانيه؛ وهكذا، فإن ذا البصيرة يُبْصِر الحجاب بغير ما يُبْصِر به من لا بصيرة له، وهذا الاختلاف في الإبصار يشمل قدره ونوعه؛ أما عن

القدر، فيضيف ذو البصيرة إلى مدرّكات البصر الحسية مدرّكات البصيرة المعنوية؛ وأما عن النوع، فإن تغطية مدرّكات البصر بإدراكات البصيرة يُخرجها عن مقاصدها المُلْكِيّة الخالصة إلى مقاصد ملكوتية تُوسّع أفقها وترقى بها .

ج. أن مُبْصِر الحجاب يتوسّط بالبصير الأعلى، وإلا فلا أقل من أنه يتوسط بأمره؛ فلمّا كان مُبْصِر الحجاب يتوسل بجوهر الروح في إدراكه له، لم يستقم له هذا التوسل إلا لأن أوّل ما يُبصره هو نزول الأمر بالحجاب، فيكون هذا الأمر الإلهي هو واسطته التي يتوصّل بها إلى إِبصار الحجاب، بل قد تبلغ قوة تلبّسه بعموم الأوامر الإلهية إلى درجة أن يسبق إلى إِبصاره نظُّر البصير الأعلى إليه، إما مُقدّراً له أو شاعراً به، فيكون البصير الأعلى هو وسيطته التي تُوصّله إلى إِبصار الحجاب؛ وهذا يعنى أنه لا بد لمُبْصِر الحجاب من اليقين بمقام «الشاهدية الإلهية»، حتى يُبصره حق الإِبصار.

د. أن التوسط بالبصير الأعلى يَقيِف المُبْصِر على ماهية الحجاب؛ إذا كان لا شيء أقرب إلى الإنسان من نفسه، بدليل التطابق معها، فإن الإله أقرب إليه منها، أمراً وخَلْقاً؛ فكذلك الحجاب، فلا أقرب إليه من الأمر الإلهي، وأقرب إليه من هذا الأمر العلوي ذاته الأمّرة به والشاهدة له، سبحانه وتعالى؛ فيلزم أن الذي يتوسل بالنظر الإلهي في إِبصار الحجاب يكون أعرف بأسراره وأدرك لماهيته من الذي لا يتوسل بهذا النظر الأعلى، إذ أن الحجاب يكون هو هو، لا بنفسه، وإنما بتوسط الإله.

من هنا، لمّا كان الحجاب بهذه الأوصاف الشهودية التي تجعل منه لباساً ملكوتياً، كانت المرأة التي ترتديه بحقه منزّهة عن الأوصاف الوجودية التي تستدعي شهوة الرجال؛ إذ، وهي تتجلّل به، وشوقُها إليه أشد ما يكون الشوق، كأنها تدخُل محرابها أو تضرب الحجاب دونها أو تركّب معراجها، فهل من ارتقى هذا المرتقى لا يزال في قلبه أدنى التفات إلى الناس أم أنه جعل التفاته كلّهُ إلى رب الناس؟ فمن أظلم ممن يأبى إلا أن ينعتها بأوصاف تخرجها من محرابها إلى الطرقات أو تُنزلها من معراجها إلى الأسواق، حتى جعلت المتكشّفة دونها تبرّجا وإغواء واختلاطاً! والحقُّ أن من كانت زينتها الأوصاف المملوكوتية، فلا تبالى إن كانت هناك أوصاف غيرها.

لذلك، لم تكن ذات الحجاب لتشتغل بالرد على هؤلاء، وقد تولاهما ربهما في الرد عليهم، بدءاً بعفتها، وانتهاءً بالنصرة لها، وإنما شغلها هو أن تكشف الحرمان الفاحش الذي هم فيه، والعمى الشديد الذي ذهب بأبصارهم، فضلاً عن بصائرهم؛ فقد ظلوا، على واسع دعوتهم إلى التكشف، يطالبون بالتمتع بـ«الحق في الخصوصية»؛ فإذا طولبوا بتحديد هذه الخصوصية، ذهبوا فيها كل مذهب، وتشعبت بهم الطرق، حتى إن الخصوصيات أصبحت بعدد أفرادهم؛ ها هنا، تجد المحتجة طريقها إلى كشف حرمانهم وعماهم؛ فما اختلافهم على هذا النحو بما يطالبون به، حقاً مشروعاً، إلا نتاج تصوّرهم الفاسد لمفهوم «الباطن»؛ فيكون همُّها أن توضح وجوه هذا الفساد بما يقربهم إلى إدراك مفهوم «الشهود»، وذلك كالآتي:

أ. أن الباطن ليس، كما يظنون، فرعاً، وإنما الفرع هو الظاهر؛ فلما جعلوا حياتهم العامة قائمة في الظاهر، أرجعوا الخصوصية إلى الباطن؛ ثم لما جعلوا الظاهر مجالاً تكشفهم والباطن مجالاً تسترهم، وقدموا الدخول في التكشف على اللجوء إلى التستر، فقد اعتبروا مجالاً تكشفهم أصلاً، في حين اعتبروا مجالاً تسترهم فرعاً؛ وهذا لا يصح من وجوه:

أحدها، أن المقصود بالقوانين والمؤسسات ليس مجرد إعادة تشكيل ظاهر الإنسان، وإنما إعادة بنائه من الداخل.

والثاني، أن موافقة السلوك الظاهر للإنسان لهذه القوانين والمؤسسات لا تنفع ما لم يتحقق الباطن بمضامين هذه التدابير ومقاصدها.

والثالث، أن ماهية الإنسان لا تتحدد إلا بالباطن؛ أما الظاهر، فهو بمنزلة الوجود من الماهية أو بمنزلة العرض من الجوهر، أو قل، بإيجاز، إن الإنسان بباطنه، لا بظاهره.

والرابع، أن الوارد على الباطن قد يستحيل نقله إلى الظاهر، على حين أن الطارئ على الظاهر، لا يستحيل تلقيه في الباطن.

ب. أن الباطن ليس، كما يظنون، مردوداً إلى النفس، وإنما الذي يُردُّ إليها هو الظاهر؛ لقد أضحى القول بأن أسباب الباطن ترجع إلى النفس، وأن أسباب الظاهر ترجع إلى العقل بمثابة بديهية البديهيات التي لا يخطر على بال أحد أن يعترض عليها؛ والحال أنه

يمكن الاعتراض عليها من أوجه:

أحدها، أن العقل ليس مستقلا عن النفس، وإنما هو أحد تجلياتها الإدراكية.
والثاني، أن النفس قوة امتلاكية، والامتلاك لا يقوم إلا بالظاهر؛ أما الباطن، فلا امتلاك فيه، فيلزم أن الأصل في النفس أن لا تتعلق به.
والثالث، أن النفس متى تعلّقت بأي مُدرك داخلي، أخرجته من نطاق الباطن إلى نطاق الظاهر، بحيث يَسْقُط عنه وصف الباطن.
والرابع، أن الباطن لا يغادر وصفه أبداً، ولو بدت آثاره في الخارج، لأنه ليس من جنس الظاهر، ولا يمكن أن ينقلب إليه.
والخامس، أن الباطن مردود إلى جوهر مُدركٍ غير النفس؛ ولما لم تكن هناك إلا «الروح»، جوهرًا مُدركًا آخر، ولو أن بعضهم ردها إلى النفس، فقد وجب ردّ الباطن إليها.

والسادس، أن العلاقة التي تربط الروح بمُدركاتها ليست الامتلاك الذي هو علاقة وجودية، وإنما الاثتتان الذي هو علاقة غير وجودية؛ ولما لم يكن هناك إلا «الشهود» علاقة غير وجودية، فقد لزم اعتبار الاثتتان علاقة شهودية.

ج. أن الباطن لا تستقل به، كما يظنون، الذات، وإنما الذي تستقل به هو الظاهر؛ لقد استقرت عقول المعاصرين على أن الذات تنفرد بباطنها، فلا يشاركها في تدبير شؤونها سواها؛ بينما الظاهر، لا تنفرد به، وإنما تشترك في إدارة شؤونها مع الآخرين؛ غير أن هذا الرأي السائد تَرَد عليه الاعتراضات التالية:

أحدها، أن الاستقلال بالشيء يدعو إلى الإحاطة به، والذات لا تحيط بالباطن، لأنها ليست مطلّعة على أسبابه اطلاعها على أسباب الظاهر، ناهيك عن أن تكون مالكة لها امتلاكها لهذه الأسباب الخارجية.

والثاني، أن الاستقلال بالشيء يدعو إلى التصرف فيه؛ والباطن لا تتصرّف فيه الذات تصرّفها في الظاهر، لأنه أمر يحدّد ماهيتها، فيكون أولى بالتصرف فيها من أن تتصرف

فيه .

والثالث، أن الباطن عبارة عن معان روحية، في مقابل الظاهر الذي هو مبان مادية؛ والمعاني الروحية، على خلاف المباني المادية، ليست من كسب الذات، حتى ولو سعت إليها؛ إذ تفجأ الذات وتهجم عليها، ولا تحصلها بإرادتها.

والرابع، أن علاقة الذات بالباطن ليست، كما يُظن، علاقة مباشرة ولو بدا قائما بداخلها، وإنما هي علاقة غير مباشرة، وإلا لما امتنع على إرادتها بما لا يمتنع به الظاهر عليها، ولكان خاضعا لرغباتها كما يخضع لها هذا الظاهر.

والخامس، أن امتناع الباطن على إرادة الذات دليل على أن إرادة أكبر منها تتوسط بينه وبينها؛ ولا بد أن تكون هذه الإرادة من جنس الباطن ولو لم تتصف بأوصافه وأقداره، أي أن تكون إرادة روحية كبرى تهيمن على جميع البواطن وتتسلط على جميع الإرادات.

والسادس، أن الذات، بقدر ما تشهد آثار هذه الإرادة الروحية العظمى في باطنها، فضلا عن ظاهرها، بل بقدر ما تشهد المريد الأعلى، جل جلاله، متصرفا في كل شيء، فإنها تأخذ في الاستقلال عن نسبة باطنها إليها، موقنة أنه لا إرادة لها إلا من إرادته، ولا تصرف لها إلا من تصرفه.

2.3. الخاصية اليوسفية للحجاب

نستعمل هنا صفة «اليوسفي» في معنى يُضادّ صفة «الفينوسي» من حيث الصلة بالجمال؛ فهي صفة مشتقة من اسم النبي «يوسف» بن «يعقوب» عليها السلام، مع العلم بأن الحق سبحانه وتعالى رزقه من الجمال والبهاء ما جعل النساء يفتتن به أيما افتتان؛ أما الصفة الأخرى، فمشتقة من اسم «فينوس»، وهي إلهة الجمال والإغراء في الأسطوريات الرومانية، وتُعتبر نظيرة لـ«أفروديت» إلهة الحب والجمال في الأسطوريات الإغريقية؛ فقد أخذت «فينوس» صفاتها الجمالية من «أفروديت» وزادت عليها؛ والجدير بالذكر هنا هو أن التصور الغربي للجمال، أسبابا وأوصافا وآثارا، مأخوذ من أسطورة «فينوس»، فيكون تقويم المعاصرين لأي شيء جميل، مبنا على هذا التصور الوثني القديم؛ فمثلا، لا جمال بغير فتنة، ولا فتنة بغير إغراء، ولا إغراء بغير شهوة، ولا شهوة بغير لذة؛ وعلى

هذا، نضع للنوعين من الجمال التعريفين التاليين:

● «الجمال اليوسفي هو الجمال الذي منشأه الروح، بحيث يُبصر ولا يُعمى، ويُبهر ولا يُغوي، موصلاً إلى الإيھان بوحْدانية الجميل الأعلى».

● «الجمال الفينوسي هو الجمال الذي منشأه الحس، بحيث يُعمى ولا يُبصر، ويُغوي ولا يُبهر، موصلاً إلى عبادة الأشياء الجميلة».

وبناء على هذين التعريفين، نوضح كيف أن المحتجة تُبتلى بحجابها ابتلاءات أربعة، اثنان منها ابتلاءان بالخير، وهما: «الابتلاء بالحجاب المبصر» و«الابتلاء بالحجاب المبهر»، وابتلاءان بالشر، وهما: «الابتلاء بالحجاب المكذوب» (عليه) و«الابتلاء بالحجاب المقدود»؛ ونجد، في سورة يوسف عليه السلام، إشارات تدلُّ على هذه الأنواع الأربعة من الابتلاء، وينبغي استثمارها في مزيد التوضيح للخصوصية الروحية التي يتميز بها الحجاب؛ ومعلوم أن الإشارة عبارة عن علاقة بين طرفين، وهما: «المشار به» و«المشار إليه»؛ والأصل في «المشار به» أن يكون عبارة حسية، وفي «المشار إليه» أن يكون فائدة معنوية؛ فلنفصل الكلام في هذه الأنواع من الابتلاءات والإشارات التي تخص الاحتجاب على التوالي.

1.2.3. الابتلاء بالحجاب المُبصر؛ لقد بينا، في ردِّنا على «بنسلامة»، كيف أن الحجاب لباس يُبصر، ظاهراً وباطناً، لأنه يدفع عن المحتجة أسباب الإذاية، ويجلب لها القدرة على حمل الأمانة؛ أما الإشارة إلى الإبصار الذي ظهر به اللباس في قصة يوسف عليه السلام، فهي:

● «أن قميص يوسف كان لباساً مُبصراً».

إذ قدَّ أبوه يعقوب عليه السلام، من شدة حزنه عليه، بصره، فما أن ألقى هذا القميص على وجه أبيه، حتى عاد بصيراً؛ ولما كانت نسبة الحجاب إلى المرأة كنسبة القميص إلى يوسف عليه السلام، جاز أن نستنبط من هذه الإشارة الدلالات الآتية:

أ. لا يصرف الحجاب الأذى عن المحتجة فقط، بل يصرفه كذلك عن الأقارب الذين

ابتلوا في أنفسهم، ثابتين على توحيدهم لربهم وتفويض أمرهم إليه كما تثبت المحتجة، صابرة على الأذى الذي يلحق بها، موقنة بأنه لا يصيبها إلا ما قُدر لها.

ب. أن الأذى المصروف بواسطة الحجاب على نوعين: فقد يكون أذى حسيا كعمى البصر، وقد يكون أذى ذهنيا كالخزن الشديد كما في حال يعقوب عليه السلام؛ والأذى الحسي، هو بدوره، على ضربين: «الأذى الجسمي» و«الأذى المتاعي»؛ وهذا الأذى الذهني، هو كذلك، على ضربين: «الأذى النفسي» و«الأذى الروحي».

ج. يُزيل الحجاب الأذى بعد وقوعه كما أنه يدفعه قبل وقوعه؛ فقد يُشفي من العمى كما قد يقي من الإصابة به؛ فما كان قادرا على أن يبرئ علة، فبأن يحفظ منها يكون أقدر؛ ولا يقال: كيف يزيل الحجاب الأذى بعد وقوعه؟ فالجواب: ليس الحجاب مجرد ثوب من الثياب، بل إنه حُمل من المعاني الروحية ما لا تراه عين الجسم، لكن تراه عين الروح؛ والمعاني الروحية لا تقل تأثيرا في ظاهر الأشياء، فضلا عن باطنها؛ والمحتجة، إن حُق لها أن ترفل، فلا ترفل في ثوبها، وإنما ترفل في دقائق معانيه، أبصرتها عين الناظر أو لم تبصرها.

د. تكون للحجاب رائحة زكية تُصيب من بعيد⁽⁶⁾، وليس ذاك بسبب تَضَمُّخ المحتجة بأنواع العطور، وإنما بسبب تطهرها من شهوات الأنظار، فتطهر الناظر الذي تمر به أو الطريق الذي تسلكه أو البيت الذي تؤوى إليه كأنها ريح طيبة تهب عليه.

هـ. ليس الحجاب أمانة ائتمنت عليها المحتجة فحسب، بل أيضا أمانة ائتمن عليها كل من وقع في يده؛ أما الذي كُلِّف بحمله إلى غيره، فيوجب عليه هذا الائتمان أن يحفظه، حتى يوصله إلى الذي يستحق أن يلبسه أو يعيده إلى صاحبه الذي ائتمنه عليه.

و. لا يستلزم دفع الحجاب للأذى حضورَ شخص المحتجة، بل يكفي فيه حضورُ قصدها بدفع الأذى؛ فالقصدُ يلازم الحجاب ملازمته لصاحبه، فيقيم معه حيث أقام،

(6) تدبر الآيتين الكريمتين: «اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأَتُوبُ بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ إِنِّي أَجِدُ رِيحَ يَوْسُفَ لَوْلَا تَفَنَّدُونَ، وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تَفَنَّدُونَ»، يوسف، 93-92.

ويرتخل معه حيثما ارتحل، فيقوم قصدها مقام شخصها؛ وهذا يعني أن الاحتجاب بُني، أصلاً، على المقاصد، بحيث لو أخذت المحتجبة بظاهر الشروط، من غير وجود القصد إليه أو مع وجود القصد إلى غيره، لا يُعدُّ حجاباً حجاباً حقاً.

2.2.3. الابتلاء بالحجاب المُبهر؛ لَمَّا كان الحجاب طاهراً مطهراً، بل نيراً منوراً، أضفى على المحتجبة من حسن الهيئة وإشراق الوجه ما يجعل القلوب تنجذب إليها؛ هاهنا افترق خصوم الحجاب إلى طائفتين اثنتين: «المقبِّحون» و«المحسنون»؛ ولا يخفى أن في هذا التعارض بين الطائفتين الخاصمتين للحجاب دلالة لا أوضح منها على العمى الذي ذهب بأبصارهما وبصائرهما؛ فلنذكر بعض جوانب هذا العمى الذي أصابها.

أما المقبِّحون، فقد بلغ تقييحهم للمحتجبة حد وصفها بـ«الظلمة الحالكة» أو بـ«الخيمة الجوّالة»؛ ويدل هذا التقييح على الأمور الآتية:

أ. تنزل رؤية الحجاب عليهم نزول الصاعقة؛ إذ أن قلوبهم مظلمة لا روح فيها، فقد أمتاها بخيانة الموائيق الملكوّية؛ وظلامُ القلوب لا يمكن أن يجتمع ونورُ الحجاب، بل يضحي نور الحجاب مؤذياً لهم أشد الإيذاء، فلا يطيقون رؤيته، بل يصعقون لرؤيته.

ب. تُشعرهم رؤية الحجاب بأن من ورائه أسراراً وأغواراً تنطوي عليها المحتجبة كما يشعروهم، في المقابل، بأنهم لا أسرار لهم ولا أغوار، بل يُشعرهم بأنهم مجرد «سطوح» أو كائنات «مسطوحة»، فتتخلع قلوبهم لهول ما صاروا إليه، ويحرقون أنفسهم للدرك الذي تدنّوا إليه؛ فتكون ردة فعلهم أنهم يُظهرون خلاف ما يشعرون به من ضحالة وحقارة.

ج. تذكّرهم رؤية الحجاب بالإله الحي الذي لا يموت؛ فقد بثوا في النفوس، بعد أن فسدت عقائدهم لقرون طويلة، خبر موت الإله، وحسبوا أنهم فرغوا من الكلام فيه؛ فإذا بمشهد الحجاب في مجتمعاتهم يُحضر لأعينهم ديمومية حياته ونفوذ أوامره، سبحانه وتعالى، بما لا يُحضرهما لها أي شيء آخر؛ فكان أن جُنَّ جنونهم، فجمعوا كيدهم على أن يطفئوا نور الاحتجاب.

وأما المحسنون، فقد بلغ تحسينهم للمحتجبة حد وصفها بـ«الساحرة الماكرة» أو

«الفتانة اللعوب»؛ ويدل هذا التحسين على الأمور الآتية:

أ. تجعلهم طلبة المحتجة يشعرون في لحظة كالبرق الخاطف بجمال كاد من نفوذه فيهم أن يحبي قلوبهم وينير بصائرهم لولا أن تصوّرهم الوثني للجمال يحجبهم؛ إذ أن جمالها الموحد ورّثه لها جمال يوسف عليه السلام الذي يحبه الجميل الأعلى، تقدست أسماؤه، بينما الجمال الذي يعرفون ورّثه لهم جمال إلهتهم التي سمّاها أجدادهم «فينوس» والتي لا تزال تغويهم تماثيلها ولوحاتها في متاحفهم.

ب. لما كان تصوّرهم الوثني للجمال يحول بينهم وبين إدراكهم لخصوصية انبهارهم بالاحتجاب وأسبابه الموصولة بالجميل الأعلى سبحانه، فقد طفقوا يسقطون عليه ما حفظ لهم هذا التصور الحسي من مقولات الفتنة التي تفضي إلى الفاحشة، فأنزلوا المسلمة المحتجة، على عفافها وطهارتها، رتبة المرأة المتكشفة، تبرّجا وتغنجّا.

ج. لا تملك عقولهم أن تدرك أنه من المحال أن يكون الجمال الذي ينتج عن الامتثال للأوامر الإلهية من جنس الجمال الذي ينتج عن اكتمال المحاسن في جسم المرأة؛ إذ الجمال الأول جمال روحي يزين النساء كما يزين الرجال على حد سواء؛ أما الجمال الثاني، فلا يزين إلا النساء ولو أن تخصيص المرأة بهذا النوع الثاني من الجمال أضحي غير مقبول في مجتمعهم الذي بات يُشرّع لزواج المثليين، ذكورا وإناثا.

د. لا تملك عقولهم أن تدرك أن المحتجة، وإن رأوا منها بعض المحاسن من غير أن تقصد إلى إبدائها، فإن تلك المحاسن لا تكون، في حقها، جسمية خالصة، حتى ولو شابهت فيها محاسن المتكشفة، نظرا لأن محاسن أخلاقها انعكست عليها، فضلا عن أنوار تقواها، فزادتها بهاء على بهاء، بل أخرجتها من جاذبية الجسم إلى جاذبية الروح، حتى كأنها امتداد لها أو جزء منها.

وبعد بيان مدلولات التقييع والتحسين اللذين كان الحجاب محلا لهما، نمضي إلى الإشارة إلى الجمال التي وردت في قصة يوسف عليه السلام⁽⁷⁾؛ وهي:

(7) «فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ

● «أن النساء ذُهلن لجمال يوسف عليه السلام، حتى قَطَّعن أيديهن بالسكاكين التي كانت في أيديهن، ولم يحسنن بآلم القطع قط».

ونستدل من هذه الإشارة على ما يلي:

أ. ينزل الحجاب من ظاهر المرأة منزلة لباس التقوى من باطنها؛ ولباس التقوى يكون له نور لا يكون لغيره، وهو نور ملكوتي، لا نور مُلكي؛ فيلزم أن لحجابها نورا ملكوتيا يضيفي عليها جمالا يخلب الألباب، حتى ولو لم تُر محاسنها، لا كلا ولا بعضا.

ب. يُكبر الحجاب المرأة ويُعظم مقامها؛ و«الإكبار» غير «الإعجاب»، إذ الإعجاب عبارة عن بالغ الاستحسان، ويتعلق، في الأصل، بمحاسن الصورة؛ أما الإكبار، فهو عبارة عن بالغ الترقية، ويتعلق، في الأصل، بمحاسن الروح؛ فيلزم أن الحجاب يورث المرأة جمالا روحيا، أيا كان نصيب ملاحظها الظاهرة من الحسن.

ج. قد يرى جمال المحتجبة ذو القلب الميت الذي لا ينسب إلى روحها كما يراه ذو القلب الحي الذي ينسب إليها؛ لكن الرؤيتين تختلف آثارهما إلى حد التعارض بينهما؛ فرؤية ميت القلب تذكى شهوته، وقد يأتي هذا الإذكاء في صورة هزة تفقده صوابه، أو في صورة ذهول لا يفيق منه إلا بعد حين، حتى إذا أفاق، تهباً لمرآودتها عن نفسها والمكر بها؛ أما رؤية حي القلب، فإنها تصرف عنه شهوته، حتى إذا صُرفت عنه، تفكر مليا في بدائع خلقه وفضائل أنواره.

د. يرقى الجمال بالمحتجبة من رتبة «البشرية» إلى رتبة «الملائكية»، لأن الجمال الذي يضيفه عليها الحجاب عبارة عن نور، والمَلَك كائن نوراني، فتكون إلى المَلَك أقرب منها إلى البشر، لأن البشر كائن من طين، وهي، بحجابها، غدت، بفضل تقواها، نورا نيرا؛ وما أبعد عن الصواب مَنْ يصف المرأة بـ«المَلَك»، قاصدا الثناء على محاسن جسدها!

هـ. لا ينال من المحتجبة إغواء الغاوين ولا ووعيد المتوعدين، حتى ولو أوقعوا بها

أَخْرَجَ عَلَيْهِمْ فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتُهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ، يوسف، 31.

الإهانة أو عانفوها أو وجدوا أعوانا لهم في ظلمها، كل ذلك لا يضعف إرادتها، ولا يثنيها عن طاعتها لربها، ملتجئة إليه التجاء المضطرين، لأنها تعلم أن مبتغاهم هو أن يمحوا الإكبار الذي جعل لها في القلوب، أي أن يطفئوا النور الذي يزينها؛ وتؤثر أن تؤذى في حقوقها على أن تعصى واجبات ربها؛ وما ثبتت في حالها في الاستعصام إلا وازداد إعظامها ترقيا ونورها تلاحاً.

و. لا تأمن المحتجة من أن ينقلب الناس عليها، بل من أن ينقلبوا في قيمهم الأخلاقية نفسها؛ فما كانوا، من قبل، يعيونه أو يلومون عليه من تكشف أو تبرج، قد يصيرون إلى النصيح به أو تركيته، أو العكس ما كانوا يمتدحونه من تستر أو تصون، قد يصيرون إلى الدعوة إلى تركه؛ ولا أشد عليها من هذا الانقلاب الذي هو ضلال بعد هداية؛ فقد يصل إلى درجة أن يصفوها بالخداع والنفاق، معتبرين تحجبها تكشفاً وتصونها تهتكاً؛ ولا يعصمها من شر هذه الفتنة إلا ثباتها على حجابها، لأنه نورها الذي به هدايتها.

3.2.3. الابتلاء بالحجاب المقدود؛ ليست المحتجة بمنأى عن التعرض لتمييز حجابها أو خلعه عنوة من مواطن جاهل أو حاكم ظالم؛ وقد تتعدد الأسباب التي يتذرعون بها في القدوم على ما أقدموا عليه من أذاها مثل «التعرف على الهوية» أو «ضبط الأمن» أو «اعتبار الفضاء العام» أو «احترام شروط العمل أو شروط الدراسة» أو حتى «التسوية بين المواطنين»، هذا عن بعض الأسباب المعلنة؛ أما عما خفي منها وهو ليس بالقليل، فقد يندرج في قسمين كبيرين هما: «نشر الفجور» و«محرابة الدين»؛ غير أن هذين القسمين ليسا منفصلين انفصال الضدين، فقد يتخذ «نشر الفجور» وسيلة ناجعة للتوصل إلى «محرابة الدين»؛ فلنسم هذا القهر على الخروج من التحجب إلى الكشف المفضي إلى الفجور باسم «القدّ»؛ فحدّ الحجاب المقدود هو أنه الحجاب الذي يتم شقّه للوصول إلى الفجور؛ ولنا في سورة يوسف عليه السلام إشارة موضحة لهذه الحالة، وهي:

● «أن امرأة العزيز التي راودت يوسف عليه السلام عن نفسه قدّت قميصه من

الخلف»⁽⁸⁾.

ونستنبط منها ما يأتي:

أ. تُحرّك المحتجة في ميت القلب الشهوة بأكثر مما تحركها فيه المتكشفة، مع العلم بأن ميت القلب هو من لا يرى أن جمال المحتجة هو من نور روحها لا من حسن جسمها؛ ذلك أن موت روحه وذهاب نوره يؤديان، عند رؤية بهائها، إلى إلهاب تخيلاتة وإذكاء ترقُّباته بشأن خفي محاسنها ومفائنها، فضلا عن الزلزال الذي تحدثه فيه النظرة الأولى التي يلقي بها إليها.

ب. قد تتأثر المحتجة بما يُيديه ميت القلب من شدة الشغف بها وحسن الثناء عليها، فتهتز رتبها «الملائكية»، وتلتفت إلى رتبها «البشرية»؛ إلا أن اللطف الإلهي الذي يحيط بها يجعل هذا الالتفات لا يدوم إلا بالقدر الذي يغيب عنها شهودها لربها؛ لكن لا يكاد هذا الشهود يفارقها، حتى يحنّ إليها كما تحنّ إليه؛ وهكذا، فما أن تسهو عنه قليلا، حتى يذكرّها به لباسها، فتشتاق إلى أنسه؛ فإذا ما عاد إليها شهودها معاتبا، غمرها الحياء من ربها، فاستغفرت من التفاتها.

ج. لا تستسلم المحتجة لمرادة ميت القلب، حتى ولو عاملها بأسباب القوة، مُزقا حجابها وكاشفا عورتها، بل تقاومه وقد ازدوجت قوة جسمها بقوتها الروحية، فيكون جزؤها الملائكي عوناً لها، في هذا الابتلاء، على البشرية الخالصة لمرادها، كاشفا مكرهه، وفاضحا ستره؛ وهكذا، يُعاقب المارود لها بمثل ما أراد أن يعرضها له، لاقيا جزاءه ولما يبلغ غرضه.

د. لا نسكت المحتجة عن هذه المرادة الفاحشة متى تجاوز ميت القلب حد أذيتها بفعلته إلى أذيتها بنسبة هذه الفعلة إليها؛ إذ تقوم بكشف حقيقة هذا التحرش، لا انتصارا لنفسها، إنما بيانا للحق، حتى لا يُؤذَى البريء ولا يُبرأ المؤذي؛ وما دامت

(8) «وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»، يوسف، 25.

قوتها الروحية التي هي ثمرة شهودها لربها عوناً لها في بيان الحق، فإنها تبصّرُها بالشواهد على صدقها أو تسخّرُ لها من يشهد لها، وإلا فلا أقل من أن يدلها على الشواهد التي تُبطل ادعاء المرواد لها.

هـ. لا نتحدث المحتجة، ولو بانت براءتها، بما وقع لها، حتى لا يشيع، فيتضرر به من لا تعلم، بل من تكرّه أن تضّرّه؛ ذلك أن العلاقة الملكوتية التي تربطها بحجابها ليس علاقة غضب على الآخرين، وإنما علاقة رحمة بهم، إذ تصونهم عن شهوة النظر إليها؛ لذلك، تسبق الرحمة إلى قلبها، حتى ولو أوذيت، مراودةً عن نفسها وإتماماً لها، يقينا منها بأن الحق سبحانه حافظها وساترها؛ وقد ينتابها الشعور بأن من مات قلبه، قد لا يأس من إحيائه، ولا من واقع معصية، يأس من توبته، فيزيد قلبها رحمة بمن آذاها؛ بل قد يدق هذا الشعور، حتى إنها لا تأمن على نفسها زوال حجابها وذهاب نورها، وقد لاقت من الإغراءات والتهديدات ما لاقت، لولا أن ربّها ردّ وجهه قلبها إليه، كاسيا لها بوسع رحته، فتنسى أنها أوذيت في سبيله.

4.2.3. الابتلاء بالحجاب المكذوب؛ قد يتخذ الخصوم الحجاب وسيلة للافتراء على المحتجة، إن طعنوا في تدينها الذي هو حياة قلبها أو قدحوا في عرضها الذي هو حياة جسمها؛ فيتوهمون أنهم بالكذب عليها، سوف يتوصلون إلى قتلها، حسا ومعنى؛ وما دروا أنهم، وإن أمكنهم الفتك بجسمها، فلن يبلغوا مرادهم في الفتك بروحها، لأن روحها رسالة في الناس، لا تعرج إلى ربها، حتى تفرغ من أداء الواجب المنوط بها؛ ولنا في خبر يوسف عليه السلام إشارة إلى هذا القتل، وهي:

● «أن إخوة يوسف زعموا أن الذئب أكله عندما أمّنه على متاعهم وتركوه عنده، وحلوا إلى أبيهم قميصه وعليه دم كذب».

ويمكن أن نستخرج من هذه الإشارة الدلالات الآتية:

أ. لا تتعرض المحتجة للكذب عليها إلا حسداً لها؛ فاحتجابها، امثالاً ولباساً، يثير الحسد في قلوب الداعين إلى الكشف؛ ولا حسد إلا في فضل يكره الحسود أن يتعم به المحسود، متمنياً لو يزول عنه ويكون هو الذي ينعم به؛ فتدفعهم أنفسهم، وقد أعماها

الحسد، إلى السعي في إزالة نعمة الاحتجاب عنها؛ فلا يزاولون يكذبون عليها، حتى يُسحّروا أبصار الناس، فلا يرونها إلا متكشفة كأنها حجابها يُرفع عنها من حيث تُسدله عليها، حتى إذا ظنوا أنهم أدركوا غايتهم في تسحير الأبصار بفاحش كذبهم، مضوا إلى مزيد الكذب، حتى ينجسوا حجابها، فتعافى النفوس، وإلا فلا أقل من أن تُنكر امتيازها بالطهارة عن غيره، مادام في بقاء الاعتقاد بهذه الطهارة، بقاء طيب ذكراها؛ ولن تخمد نار الحسد في قلوبهم، حتى تموت ذكراها كما مات شخصها.

ب. يُؤذَى الكذبة على المحتجة بمثل الأذى الذي أنزلوه بها، عقابا لهم؛ فقد سعوا إلى تدميرها بأن سحّروا الأعين، حتى رأتها متكشفة، ولا أضر بها من أن تُظنَّ بها إرادة الكشف؛ لكن عمل السحر، مهما عظم، لا يلبث أن تنقش آثاره عن الأعين، فتعود إلى حسن الإبصار، فلا تملك، حينها، إلا أن تُبصر تكشف الكذبة وتحجب المحتجة، فيسقط الكذبة في الأعين شر سقطه، بينما تكبر المحتجة؛ بل إن الكذبة أنفسهم، بعد أن فرغوا من شنيع سحرهم، أدركوا أن انكشاف أمرهم قريب، فتراهم يَمَكُرُون بأنفسهم حتى ولو صدّقهم الآخرون؛ إذ أنهم لا ينفكون يشكّون في تصديق الناس لهم، مترقبين فضيحتهم وندامتهم يوم تُكتشف مساوئ كيدهم.

ج. تُجَارَى المحتجة، في تعرّضها لهذا القتل المتوهم، حسا ومعنى، بنقيض ما أريد بها من شرٍّ؛ إذ تتمكن وجودا حيث أرادوا قتلها الحسي، وتزداد علما حيث أرادوا قتلها المعنوي؛ ذلك أنها، كما تشهد ربها في حجابها، تشهد فيها يصيبها من الأذى؛ إذ احتجابها من عنده وإيذاء الكذبة لها من عنده؛ فلو لم يشأ الحق سبحانه، ما كانت لتحتجب ولا كانوا ليؤذوها؛ ولما تحققت بشهود ربها في سابغ الخير الذي أدركته كما في فاحش الشر الذي أصابها، تولاها ربها في هذا الشر بخفي أفضاله، فأخرج منه، كما يُخرج النهار من الليل، أسبابا للخير لا تخطر على بالها، أسبابا توصّلها إلى ما يراد حرمانها منه، إن زيادة في المعرفة أو تمكّنا في الوجود.

د. تتميز المحتجة بقوة الصبر على البلاء، حتى كأنه القوت الذي تتغذى به روحها؛ فالصبر بالنسبة إليها بمثابة الصّوان الذي تحتك به الآلة، كلما ازداد انقداحا، ازدادت

الآلة مضاء؛ فكلما زاد صبرها على الأذى، تألقت روحها وأشرق وجهها، كأن سر جمالها في كمال صبرها؛ فليس الصبر الذي يزينها مجرد احتمالٍ مآ يصيبها ويجزع له غيرها، وإنما مردّه إلى كون شهودها لربها في هذا الاحتمال يرتقي بها إلى رتبة شكره على ما رزقها من قوة الاحتمال، بل يرتقى بها، وقد استغرق قلبها في هذا الشهود، إلى شكره على الأذى الذي تحتمله؛ فلو لا هذا الأذى المقدّر، ما كان لها أن تتجمل بخُلُق الصبر، فضلا عن التجمل بخُلُق الشكر الذي هو سر تزايد جمالها.

هـ. يمتد خيرُ المحتجة إلى الكذبة الذين أساءوا إليها؛ فقد احتملت من آثار كذب الكاذبين ما احتملت، حتى خصّها الحق سبحانه، مكرا بهم من حيث راموا تجهيلها وتوهينها، بعلم لا يشمون له رائحة، إذ هو علم من علوم القُرب تعرج به روحها إلى عالم الملكوت، كما خصّها من التمكين ما لا يطمعون في مثله، إذ هو عمل من أعمال التقُرب تسري به نفسها، بعد أن تطهّرت، في عالم المُلْك؛ لهذا، لم تُعدّ تبالي بما احتملته من أذاهم، لا تشغلها إلا أمداد الرحمة التي لا تنفك تَرِد عليها، وكلُّ همّها تبيّن الحق من الباطل، حفظا للميزان المُتزل؛ إذ لا تزال تبادل بِشْرهم خيرها، حتى يُقرّوا بأنهم كانوا مخطئين في حقها؛ فإذا ما أقرّوا بأخطائهم، استوى عندها ماضي أذاهم وحاضر إقرارهم، لأنّ الجمال أضحى كاسيا، لا منظرها فحسب، وإنما أيضا يكسو نظرها؛ فحيثما دار بصرها، لا ترى إلا جمال الإيجاد وبهاء الإمداد.

وخلاصة القول، فإن اتهام المحتجة بالإغراء يعود سببه إلى انتشار روح الكشف في المجتمع المعاصر، حتى جعل أهلها يرون الكشف حيث التحجب، كما يعود إلى جاذبية الحجاب التي تأتيه من كون المحتجة تشهد، وهي ترتديه، نظر ربها إليها، ومن كونها، وهي تحالط الناس، تتحمل بلاء من جنس البلاء الذي تعرّض له يوسف عليه السلام.

الحجاب والفقد

هناك فئة أخرى من خصوم الحجاب لم يَكُنْها ما استقر في أذهان بعضهم من كون الحجاب يُغوي الرجل إغواء ظاهراً، ملهبا نار الشهوة فيه، بل أرادت أن تنفذ إلى باطن هذا الإغواء، فتقف على أسبابه النفسية العميقة؛ فكان من أفرادها من ذهب به إلى حد أن زعم أن الحجاب ينزل من المرأة منزلة البكارة، فيكون خلْعُ الحجاب بمثابة افتضاض للبكارة؛ وهكذا، فإن المرأة، وهي ترتدي حجابها، تتظاهر باسترجاع بكارتها؛ والرجل، وهو يخلع حجابها، يتظاهر بافتضاضها؛ ولا غرابة بعد ذلك، أن يزعم بعضهم — ممّن أخذ بادعاءات «بنسلامة في الحجاب» — أن طُرِحَ أم المؤمنين خديجة حجابها، استبيانا لحقيقة الطائف الذي ألم بالرسول قبل البعثة، عبارة عن افتضاض للحقيقة، بحجة أن خديجة كانت أول امرأة مسلمة في الإسلام، منبّها على أن وصف «الأولية» مشترك بين الدخول على الحقيقة والدخول في الإسلام، فيقول:

● «إن المرأة هي بكارة الإيمان، إذ بفضلها حصّل الرجل اليقين بالله»⁽¹⁾.

أما بالنسبة إلى الآخرين من هذه الفئة، فقد خطّوا خطوة أبعد من كون الحجاب علامة على فقد البكارة، مبهورين بنظرية «جاك لاكان» في المتعة النسوية كما بُهر بها «بنسلامة»؛ فأروا فيه علامة على فقدٍ أخطر، ألا هو «فقدُ القضيب»! أي علامة على

Jose Morel CINQ-MARS, « Le voile islamique, une question de pudeur? » dans (1)
Adolescence, 2004 /3 (n°49), p 537.

واقع الإخصاء⁽²⁾؛ والإخصاء عندهم عبارة عن فراغ — أي لا شيء — فيكون الحجاب دليلا على هذا الفراغ، إلا أن هذا الفراغ ليس كالفراغات، بل هو الأصل الذي يُبنى عليه نظام التصورات والرموز؛ ذلك أن هذا الفراغ، من جهة كونه «إخصاء»، يُحدث الرعب في الرجل، لأنه يذكره بـ«إخصاء الأم»، على إنكاره له، فيكون الحجاب جُنة دون هذا الرعب؛ وأنه، من جهة كونه «لاشيء»، يُحدث فيه القلق، لأنه يذكره باتصاله الأول بالأم، والذي كانت تبدو فيه أنها «المرأة الكاملة»، أي المرأة التي لا ينقصها أي شيء، ولا تفقد أي شيء، وها هو يتبين أن «الأم الكاملة» هي مجرد أسطورة ظل لا شعوره يقتات عليه؛ وهكذا، فإن الحجاب يخفي مسألة علاقة المرأة عموما، والأم خصوصا، بأمر القضيب، وفي ذات الوقت، يُظهرها جهارا، حتى كأن «القضيب مرسوم على الحجاب».

والأصل في هذه الأحكام التحليلية على الحجاب هو آراء «فرويد» «ولاكان» في الحياء؛ ذلك أن هذين المؤسسين للتحليل النفسي بنوا آراءهما في الحياء على فرضية أن الحياء عبارة عن حجاب، بمعنى ستار؛ فعنّ لأتباعهما أن يقيسوا لباس الحجاب على الحياء؛ فإذا صدقت هذه الآراء على الحياء، فبأن تصدق على الحجاب من باب أولى، لأن استعمال لفظ «الحجاب» في «الحياء» هو من باب المجاز، بينما استعماله في «اللباس» هو من باب الحقيقة؛ فصاروا إلى نقل ما ادعاه «فرويد» و«لاكان» بصدد الحياء إلى نطاق الحجاب؛ فـ«فرويد» يرى أن الحياء يقوم مقام القضيب المفقود؛ فالمرأة ترتدي الحجاب لتحجب فقدها للقضيب، فحجابها حجاب قضيب، إذ يقول:

● «إننا ننسب إلى الحياء الذي يُعتبر صفة أنثوية بامتياز — مع أن نصيب التواضع عليها أكبر مما نزن — القصد، أولا، إلى إخفاء فقد العضو التناسلي [الذكوري]».

أما «لاكان» فيفرق بين «حياء الرجل» و«حياء المرأة»، بحكم علاقتها المختلفة بالقضيب، فالمرأة يصيبها الرعب لفقدانه، لأنها تنهاى معه، إذ يقول:

● «أشير إلى الحجاب الذي يغطي بانتظام القضيب عند الرجل؛ وهو نفس الشيء

الذي يغطي عادة وجود المرأة بكليته تقريبا، على اعتبار أن الذي يوجد في الخلف، أي الشيء المحجوب، هو القضيب، [بوصفه] دالا⁽³⁾.

وعلى الجملة، فإن الحجاب، عند هذه الفئة الثالثة من مناهضيه، علامة على فقْدَين اثنين: أحدهما فقْدُ أصغر، وهو «الافتضاض»؛ و«الثاني» فقْدُ أكبر، وهو «الإخصاء».

فهؤلاء الخصوم وقعوا في اختزالات ثلاثة ينبغي بيان فسادها: أولها، «ردّ المُسلمة بكليتها إلى الجنس»؛ والثاني، «ردّ الحجاب إلى البكارة»؛ والثالث، «ردّ الحجاب إلى القضيب»؛ ولنتبع في إبطال هذه الاختزالات ثلاث خطوات، كل واحدة منه عبارة عن خاصية تبطل واحدا من هذه الاختزالات الثلاثة؛ أولها، «الخاصية اللباسية للعلاقة بين الرجل والمرأة»؛ والثاني، «الخاصية الاستغافية للحجاب»؛ والثالثة، «الخاصية الاستكمالية للحجاب».

1. الخاصية اللباسية للعلاقة بين الزوجين

تتميز «العلاقة الجنسية بين الزوجين» بصفتين أساسيتين تكشفان، بوضوح لا مزيد عليه، سخافة ما يزعمه الخصوم من أن المسلم لا يرى في المرأة إلا محلا للمتعة الجنسية.

1.1. العلاقة الجنسية بين الزوجين علاقة كاسية، لا عارية

ليس المقصود بـ«العلاقة الكاسية» أن الرجل لا يباشر زوجته إلا بتوسط ثوب أو غيره، ولا أنها لا يجتمعان في ثوب واحد، ولا أن أحدهما لا يطلع على عورات الآخر، وإنما المقصود أن الجسم، في هذه العلاقة، يفقد صورة الجسد العاري، ويكتسب معنى «البدن الكاسي»؛ ومعلوم أن «الجسد العاري» هو الجسم الذي لم يكن له، في الأصل، أي لباس يكسوه، أو تُزع عنه اللباس الذي كان يكسوه؛ ويلزم عن هذا التجرد من اللباس أن الاستمتاع بهذا الجسد يكون استمتاعا حسيا مطلقا؛ ومثال الاستمتاع الحسي المطلق هو استمتاع ذكر الحيوان بأنثاه؛ بيد أن «البدن الكاسي» هنا لا يراد به الجسم الذي كان

LACAN: le livre V, Les formations de l'inconscient, p. 384.

(3)

عاريا، فكُيَّ لباسا غَطَّى عُريه، وإنما الجسم الذي يكسو ما لم يكن مكسوا، أي الجسم الذي هو ذاته لباس.

وهذا يعنى أن العلاقة الجنسية بين جسم الرجل وجسم المرأة، في المنظور الإسلامي، ليست أبدا علاقة بين جسدين خالصين، وإنما علاقة بين لباسين مُسَبَّلين؛ فكل واحد من الزوجين يقوم مقام اللباس بالنسبة إلى الآخر، فجسم الرجل لباس يُسَبَّل على المرأة، وجسم المرأة لباس يُسَبَّل على الرجل؛ فيلزم أن مفهوم «الجسد الخالص» بوصفه الهيئة المادية الطبيعية للكائن الحي التي لا لباس عليها والتي يقع بها أقصى الاستمتاع الحسي، لا وجود له في تصوُّر العلاقة بين المسلم وزوجته، حتى إنه يجوز القول بأنه لا وجود للُعْري، بمعنى التجرد الكامل، في هذا التصور الإسلامي.

وليس المراد بـ«اللباس» هنا أن جسم الرجل يغطى جسم المرأة، بحيث يحجبه عن أنظار الناظرين، وإن كان، في هذا الغُثي، نوع من الحُجُب المبصر الذي يحفظ من الأذى ويجلب الهدى، وإنما المراد أن جسم كل واحد من الزوجين أصبح، في عين الآخر، عبارة عن إشارات ودلالات يتوسَّط بمعانيها وقيمها في نقل العملية الجنسية الحاصلة بينهما من رتبتها الحيوانية إلى رتبة إنسانية، مشاركا فيها على قدر تبيّنه لمعاني هذه الإشارات وقيم هذه الدلالات؛ ومُفاد هذا أن كل واحد من الزوجين يحرص على أن يَصْرِف عن الآخر شبهة «الظاهرة الحسية الخالصة»، ذلك أن هذه الشبهة قد تعرض لكل واحد منهما في أي لحظة من لحظات الجماع لو أن الآخر يغفل عن هذه المعاني والقيم برهة؛ وإذا كان حفظهما لهذه المعاني والقيم في اتصالهما الجنسي يدفع عنهما شبهة «الظاهرتين الماديتين المحتكَّة إحداهما بالأخرى»، فإنه يورثهما وضع «الأتين المعنويتين الدالة إحداهما على الأخرى».

وهكذا، فإن الرجل يرى في امرأته آية تدلُّ، من بين ما تدل عليه، على أنها تُحصَّنه من الفاحشة كما ترى فيه آية تدلُّ، من بين ما تدل عليه، على أنه يقي عرضها الأذى؛ والشاهد على أن الصلة الجنسية بينهما صلة آيائية، لا صلة ظاهراتية، أن صفتها الآيائية لا تزول بزوال الشهوة والمتعة، بل تمتد إلى ما بعدهما؛ إذ لا يلبث الزوجان أن يتفكرا في أغوار

هذه الملاقاة وأسرار اللذة التي أثمرتها، وإلا فلا أقل من أن يتعجبا في أمرهما كيف كان أحدهما يكسو الآخر، حتى كأنهما ذات واحدة.

ومتى نزل كل طرف منهما رتبة «الآية» بالنسبة للآخر، لم يعد بإمكان أي واحد منهما أن يدّعي أنه يملك الآخر كما يملك بعض ذكر الحيوان أنثاه، مقاتلا دونها، حتى التفوق، ذلك لأن الملكية تعني في حقها أن الواحد منها يفعل بالآخر ما يشاء كما إذا سخره لمطلق أهوائه ومُتّعته؛ وليس الأمر كذلك، إذ أن كل واحد منهما واثق الآخر⁽⁴⁾ على أن يتعاشرا بشروط محددة؛ وهذا يعنى أن إنزال الزوج منزلة «الآية» يوجب على زوجه أن يثبت له ما ينتفي عن الملكية، ألا هو «الأمانة»! والأصل في الأمانة أن يتقدم فيها أداء الواجبات على استيفاء الحقوق.

وهذا يفيد، في نهاية المطاف، أنه بقدر ما يتحقق الواحد من الزوجين، أثناء المجامعة، بأن الآخر لباس له، يكون هو، بدوره، لباسا له؛ ومتى صار اللباس بهذا الوصف السامي، ارتقى من رتبة «لباس السر» إلى «لباس الزينة»، فيصبح مدلول قولنا: «إن أحد الزوجين لباس للآخر» هو أن «أحدهما زينة للآخر»، فالرجل زينة تتجمل بها المرأة كما أن المرأة زينة تتجمل بها الرجل؛ فينتج أن العلاقة الجنسية بين الزوجين تنسلخ عن الصورة التي تذكّر بأصلها الحيواني، وتتحول إلى صورة جميلة تذكّر بالأفق الملائكي؛ وعلامة جمال هذا التحول أن الحياء لا يلبث أن يعلو وجههما، حتى كأنه «حياء العذراء في خدرها»⁽⁵⁾؛ فكما أن العذراء، على الرغم من احتجاجها في خدرها، تجد حياء شديدا في نفسها، فكذلك الزوج، على الرغم من احتجاجه في لباس زوجه، يجد من الحياء ما لا يقدر على إخفائه؛ وما كان هذا الجمال في علاقتهما الجنسية ليتبدى لهما في صورة الحياء لولا أن لباسهما ارتقى درجة أخرى، فأصبح يدل على أنها يأخذان بأسباب التقوى، حتى كأن تقوى أحدهما في تقوى الآخر، بل كأن أحدهما هو عين تقوى الآخر؛ فالرجل، بخفي

(4) تدبر الآية الكريمة: «وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذَنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا»، النساء، 21.

(5) تفكر في الحديث الشريف: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أشد حياء من العذراء في خدرها، فإذا رأى شيئا يكرهه عرفناه في وجهه» رواه أحمد.

حيائه، هو تقوى المرأة، إذ يحملها هذا الحياء على أن تشهد روحها ما لم تكن تشهد من ستر ربه؛ كما أن المرأة، بجليّ حياتها، هي تقوى الرجل، إذ يحمله هذا الحياء على أن تشهد روحه ما لم تكن تشهد من ستر ربه.

2.1. العلاقة الجنسية بين الزوجين علاقة مهذّبة، لا مسيئة

ليس المراد بـ«العلاقة» المهذّبة أن الرجل لا يستمتع بزوجه إلا إذا خضع لقبود شتى تحُدُّ من متعته أو توجِّلها إلى حين، فيتَّسم استمتاعه بالنقصان أو الفقدان، وإنما المراد أن هذه المتعة تخرُج عن وصف «المتعة السائبة» إلى وصف «المتعة المحترمة»؛ فمعلوم أن المتعة الجنسية تحصل في مواضع معينة من الجسم هي أنجس ما في الإنسان وأشد ما تنفر منه النفس، فتكون هذه المتعة عرضة أكثر من غيرها لأن تصيب من نجاسة الفضلات التي تخرج من هذه المواضع، فيلزم أن يُتَّقَى منها ويحتاط، حتى لا تقع هذه المتعة فيها، إلا أن يكون كلا المتعاشرين أو أحدهما قد فَقَد طبعه الغريزي؛ وهذا وضع بعض المرضى النفسيين الذين ليس لهم من الإنسان إلا صورته، بل حتى هذه الصورة تكون قد تشوّهت، فلا يبقى لهم إلا الاسم كما تبقى لبعض البهائم الأليفة أسماؤها.

وهكذا، فإن المتعة السائبة عبارة عن المتعة التي لا تبالي بوجود الخبائث، ولا، بالأولى، تحتاط منها، بل، على العكس من ذلك، قد تتلبس بها، ظنا من متعاطيها أنه يستزيد من قدر استمتاعه وشدته؛ أما المتعة المحترمة، فهي عبارة عن المتعة التي تتقي الخبائث، بل تتطهر منها، وتسد الطرق المفضية إلى جلبها، حفظا لحرمة المستمتع؛ فإذا المتعة المحترمة متعة طيبة تحفظ للزوجين كرامتهما، إذ الاحترام علامة الإكرام.

وهنا، يجب التفريق بين نوعين من انتهاك الكرامة: «الانتهاك الذي يوقعه الآخر بكرامة الذات»، وهو الذي اشتهر فيه استعمال لفظ «انتهاك الكرامة» و«الانتهاك الذي يوقعه الذات بكرامتها»؛ والمقصود بهذا الانتهاك الثاني هو أن الذات قد تأتي تصرفات تُهين بها نفسها، سواء عن قصد أو غير قصد؛ وقد تصدر منها هذه التصرفات المهينة في الوقت الذي لا يزال الآخرون يحفظون كرامتها؛ غير أنه من لم يُكرم نفسه بنفسه، لا ينفع فيه إكرام غيره له، لأنه أثر المذلة لنفسه على عزة الآخر له؛ وفي المقابل، من تجنَّب إتيان

الأعمال المهيئة لشخصه، يَبْقَى مُكْرَمًا، حتى ولو قام الآخرون بأعمال فيها إذلال له، لأن كرامة الذات تظلّ محفوظة ما لم تُدَسَّها بنفسها؛ والظاهر أن المستمتع السائب، بتلبُّسه بالخباثت، يختار أن ينتهك كرامته، حتى ولو بقي الآخرون على إكرامهم له؛ وفي المقابل، إن المستمتع المحترم، بتلبُّسه بالطيبات، يحفظ كرامته، حتى ولو وقع من الآخرين ما يؤذيه.

والحال أن الإسلام يأبى أن تكون العلاقة الجنسية بين الزوجين علاقة الخبيث بالخبيثة، فوضع الآداب اللازمة التي تجعل منها علاقة الطيب بالطيبة بامتياز، أي علاقة تُوفّر للزوجين الكرامتين: إحداهما نسميها بـ«الكرامة القاصرة»، وهي الكرامة الناتجة عن إكرام الزوج لنفسه، إذ لا يُقدِّم على الفاذورات إقدام الزوج الخبيث عليها؛ والثانية نسميها بـ«الكرامة المتعدية»، وهي الكرامة الناتجة عن إكرام الزوج لزوجته، إذ كل واحد منهما يجنب الآخر الوقوع في الخباثت، فضلا عن إيقاعه فيها.

كما يجب التفريق بين نوعين اثنين من النجاسة: «النجاسة الحسية»، وهي التي تُدرِكها الحواس، ومثالها «الدم» و«الغائط»؛ و«النجاسة المعنوية»، وهي التي لا تُدرِكها الحواس، لكن تكون لها شواهد وآثار تُدرِكها الحواس، ومثالها «الشرك»؛ وغني عن البيان أن «النجاسة المعنوية» أقوى من «النجاسة الحسية»، فالنجس المعنوي لا ينفعه التطهر الحسي، إذ يبقى نجسًا ولو تطهّر، بينما النجس المادي يبقى على طهارته المعنوية ما لم يتهاذ في نجاسته المادية، عاقدا العزم على التطهر منها في أوّل فرصة تتاح له؛ وبناء على التفريق السابق، يتعين التفريق بين «التطهّر المادي» و«التطهّر المعنوي»؛ ف«التطهر المادي» يكون ظاهرا بذاته للمدارك الحسية، بينما «التطهر المعنوي» لا يكون ظاهرا بذاته لهذه المدارك، وإنما بتوسط تأثيراته وعلاماته.

وإذا كان «التطهر الحسي» لا يفيد في «التطهر المعنوي»، فذلك لأن العلاقة بينهما تتصف بوصفين: أحدهما أنها علاقة موجّهة، إذ أن «التطهر المعنوي» هو الذي ينفع في «التطهر الحسي»، إذ يحمل عليه ويؤثّر فيه، وليس العكس؛ والثاني، أنها علاقة رمزية؛ والمقصود بـ«الرمزية» هنا هو أنها علاقة بين طرفين هما: «الرمز» و«الرموز إليه»؛

والغالب اعتبار الرمز شيئاً محسوساً نازلاً منزلة الفرع أو المجاز، بينما المرموز إليه يُعتبر شيئاً معنوياً نازلاً منزلة الأصل أو الحقيقة؛ ومثال ذلك الميزان، رمزاً للعدل؛ وبهذا، يكون «التطهر المعنوي» هو الأصل أو الحقيقة، على حين أن «التطهر الحسي» يكون هو الفرع أو المجاز؛ فما يأتيه الإنسان من الأعمال المظهرة الظاهرة، فقيمته تكمن فيما يعكسه من آثار الأعمال المظهرة الباطنة؛ لذلك نيط «التطهر الحسي» بـ«التطهر المعنوي»؛ فلما كان المسلم مطهراً القلب، بموجب إيمانه وتوحيده، وجب أن يكون مطهراً الجسم، بموجب هذا التطهر القلبي، على أساس أن تطهر الجسم إنما هو مجرد رمز لتطهر القلب، بدليل وجود الرخصة والتخفيف في العبادات؛ فلما لم يُدرك بعضهم البعد الرمزي في هذه العبادات، ذهب إلى وصفها بأنها أعمال غير معقولة المعنى؛ والواقع أن معقوليتها إشارية، أي رمزية، وليست عبارية.

يترتب على هذا أن الإسلام يجعل العلاقة الجنسية بين الزوجين الطيبين محل كرامات أربع؛ إذ شَفَعَ كُلُّ واحدة من الكرامتين، فجعلها مادية ومعنوية؛ فهناك «الكرامة القاصرة المعنوية» التي هي الأصل، وهي عبارة عن إكرام الزوج لنفسه بحفظ إيمانه وتوحيده لربه وامتناله لأوامره، مطهراً قلبه، بالإضافة إلى «الكرامة القاصرة المادية» التي هي الفرع، وقد سبق أن حددناها بكون كل واحد من الزوجين يُطهر جسمه من الخبائث، جامعا إلى تطهير قلبه، تطهير جسمه؛ ثم هناك «الكرامة المتعدية المعنوية» التي هي، الأخرى، الأصل، وهي عبارة عن إكرام الزوج لزوجته، إذ كل واحد منهما هو لباسٌ للآخر، مطهراً قلب زوجته؛ واللباس علامة عظمى على الإكرام المعنوي، بالإضافة إلى «الكرامة المتعدية المادية» التي هي الفرع؛ وقد مضى تعريفها بكون كل واحد من الزوجين يحرص على أن لا يقع الآخر في الخبائث، فضلا عن أن يوقعه فيها، جامعا إلى تطهير قلب زوجته تطهير جسمه.

لذلك، نهى الإسلام عن مباشرة الزوج لامرأته في محيضها⁽⁶⁾ من غير أن ينهى عن

(6) «وَيَسْأَلُكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلُّ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»، النساء، 222.

إتيانها وهي متزرة، كما نهى عن مباشرتها في غير قُبُلها من غير أن ينهى عن إتيانها في أي وضع من الأوضاع، كيلا يتأذى من القاذورات التي تعلق بهذه المواضع المنهي عنها؛ وحتى ينبه على أن هذه المباشرة لا يليق بمقامها مطلقا وجود الخبائث وأنها واحدة من الطيبات كنى عنها بأسماء حياء متعددة، منها «الملاسة»، إشارة إلى الرفق الذي يتخللها، و«الإفضاء»، إشارة إلى القرب الذي تحدثه، و«الحرث»، إشارة إلى الخصب الذي تتميز به؛ وبعد انقطاع دم الحيض، أمر أن تهرع المرأة إلى الاغتسال من النجاسة، تطيبا لها بما يُظهر كرامتها؛ وبعد فراغ الزوجتين من حاجتهما، أمر أن يبادرا إلى الاغتسال من الجنابة، تطهيرا لهما وتطيبا، لأن هذا التطهير أو التطيب لجسمهما يورثهما الكرامة المادية التي ترمز إلى كرامة أعظم، وهي الكرامة المعنوية التي يورثها لهم تطهير قلبهما.

فمن أين هذا ما يلغظ به خصوم الحجاب من أن المرأة المسلمة عبارة عن بضاعة للاستهلاك الجنسي، لا كرامة لها عند زوجها! فقد ظهر من أن علاقتها الجنسية مبنية أساسا على ركنين اثنين على نحو لم يسبق له مثيل، قياما بشرط الكرامة، ألا وهما: «اللباس» و«الطهارة»! إذ ليس كل واحد من الزوجين لباسا لنفسه، مرتقيا بها إلى رتبة الأمانة فقط، بل هو أيضا لباس لزوجها، مرتقيا به، هو الآخر، إلى درجة الأمانة؛ ولا كل واحد منهما يطهر نفسه، ماديا ومعنويا، مرتقيا بها إلى درجة كمال الاحترام فقط، بل أيضا يطهر زوجها، ماديا ومعنويا، مرتقيا به، هو كذلك، إلى كمال الاحترام؛ وهل في الكرامة للإنسان أعلى من أن ينزل، وهو يقضي شهوته الجنسية، مرتبة الأمانة وكمال الاحترام، ذكرا كان أو أنثى!

2. الخاصية الاستعافية للحجاب

لقد بلغت كراهية الحجاب والحقده على المحتجبات عند بعضهم أنهم فقدوا القدرة على التمييز، فسلكوا في الهجوم عليهن وعلى لباسهن طرقا فاسدة في الاستدلال تُذكّر بالفكر البدائي؛ فمعلوم أن هذا الفكر يقوم على أن الأصل في العلاقات بين الأشياء هو مجرد المشابهة الظاهرة بينها؛ فطبيقا لهذا المبدأ، صاروا إلى الجمع بين الحجاب والبكارة كالتالي:

● «البكارة غشاء والحجاب غشاء، فإذا الحجاب من البكارة؛ والبكارة تقبل الافتضاض، فإذا الحجاب يقبل الافتضاض».

وسخافه هذا الاستدلال أوضح من أن نقف عندها، لكنها تنم عن نفسية شاذة لهؤلاء؛ إذ أنهم في الوقت الذي يقصدون ذم الحجاب، يصيرون إلى الثناء عليه من حيث لا يشعرون؛ فقد اقترنت في لاشعورهم البكارة بالطهارة، إذ البكر لم يباشرها رجل، باقية على البراءة الأولى من الجنس؛ فيؤول وصلهم الحجاب بالبكارة إلى وصله بـ«الطهارة»؛ غير أن شعورهم ظل يرفض هذه الصلة الإيجابية بين الحجاب والطهارة، فما كان منهم إلا أن استبدلوا بها الصلة المضادة، وهي: «صلة الحجاب بالدناسة»؛ وأعطوا لـ«الدناسة» صورة «الافتضاض»، مقررّين أن الحجاب علامة على البكارة المفضوضة، لا بمعنى حصول فضها في الحال، وإنما حصوله في الاستقبال، كما إذا قالوا: «الحجاب علامة على البكارة القابلة للافتضاض»؛ فطالما أن المرأة لا تزال تستتر بحجابها، فلا مجال لافتضاضها، ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا حين يخلع الزوج حجابها.

وحتى نوضح زيف كلامهم، لا نملك إلا أن نعود إلى ما رفضوه، وهو دلالة الحجاب على الطهارة التي هي جوهر الاستعفاف، فنبين كيف تتجلى طهارة ذات الحجاب في مظهرين استعفايين أساسيين هما: «التحصن» و«الاستعصام».

1.2. الحجاب تحصين للذات وللآخر

واضح أن لفظ «التحصن» أو «الإحصان» من «الحِصن»، والحِصن هو «الموضع المنيع»؛ و«الشيء المنيع» هو الشيء الذي لا يُمكن أخذه، فيكون قولنا: «الموضع المنيع» هو الموضع الذي لا يُقْتَحَم؛ ولما كان «ما لا يُقْتَحَم» هو مدلول كلمة «الحِصن»، صار هذا القول مرادفا لقولنا: «الموضع الحصين»، فتَمَّ نقل هذه الصفة إلى لفظ «الحِصن» نفسه، فقبل: «الحِصن الحصين»؛ ويَبَيَّن أن في هذه العبارة المركبة من اسم ونعت مشتق من نفس المادة اللغوية زيادة إثباتٍ لخاصية هذا الاسم، وهي: «الْمَنَعَة» أو «القوة»؛ وعليه، فإذا قيل على سبيل المجاز: «التحجب تحصن»، فالمراد أن التحجب يتخذ من الحجاب ما يشبه الموضع الذي تدخله المرأة ولا يمكن اقتحامه، أو ما يشبه الحصن الحصين الذي

تؤوي إليه أو قل، باختصار، ما يشبه حصنها الحصين؛ فإذا الميزة الأساسية لهذا الحصن هي أنه موضع من المنعة بحيث لا يمكن التغلب عليه؛ فإذا ارتدت المرأة حجابها، فإنها تدخل حصناً لا يُقْتَحَم؛ وليس في الحصون ما لا يُقْتَحَم إلا حصن ربها جل جلاله؛ فإذا هي احتجبت، فإنها هي تلجأ إلى كفه الذي ليس كمثله كنف، فيكون حجابها شاهداً على وحدانية ربها بقدر ما هو شاهد على طاعتها.

هذا عن أصل الفعل: «تَحَصَّن»؛ أما عن متعلّقه، فواضح أن التحصن لا يكون إلا من شيء نازل منزلة العدو؛ وعدو التحجب، كما هو معروف، هو النظر المحرك لكوامن الشهوة في النفس من الجانبين: الرجل والمرأة؛ إلا أن الغالب في نظر المرأة إلى الرجل أن يكون تابعا لنظره إليها؛ فإذا تعلّق نظره بمفاتنها، فقد تحسّ بشهوة كشهوته، فتكون شهوتها من شهوته؛ فيلزم أن تحجبها بقدر ما هو تحصّن من إثارتها شهوة الرجل الجنسية، فهو تحصّن من إثارة الرجل شهوته؛ فإذا التحجب هو، في ذات الوقت، تحصّن بالإضافة إلى المرأة، وتحصين بالإضافة إلى الرجل، كأن الرجل يتحصّن بحجابها⁽⁷⁾؛ ولا عجب في ذلك، فقد مضى أنها لباسه بقدر ما هو لباسها؛ فإذا وصفت المرأة بـ«العفة»، فالمراد إذن هو هذا التحصّن المزدوج من الشهوة الجنسية التي قد تفضي إلى الفاحشة.

سما تقدم، يتبين أن التحصن من الفاحشة الذي يورثه الحجاب يتصف بصفتين جوهريتين: إحداهما، التحقق بالقوة، فلا يمكن أن يُنال من الاحتجاب كما يُنال من غيره؛ والثانية، التعلق بالآخر، فلا يقتصر أثره على الذات، بل يتعداه إلى الآخر؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يتطلب التحلي بخلق التحصّن — أو التحلي بالعفة — من «قوة الإرادة» ما لا يتطلبه التحلي بخلق آخر من باقي أخلاق المرأة في التعامل الاجتماعي؛ فلما

(7) تدبر الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاطِرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَخِيبُ مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَخِيبُ مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِرُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا»، الأحزاب، 53.

كان الحصن الذي تدخّله المرأة لا يمكن تَسَوُّره، وكان الآخر الذي تظهر له لا يمكن تجنُّبه، احتاجت إلى أن تَمْلِك القدرة على أن تمنع تَسَوُّر الحصن الذي بين يديها، لا بالنسبة إلى نفسها فقط، بل أيضا بالنسبة إلى غيرها؛ وحينها، يتعين عليها أن تُضاعف جهودها، مَتَّقِيَةً أذى الآخر، فضلا عن أذاها الذي قد يترتب على أذى الآخر، فيشغلها تحصين الآخر قبل أن يشغلها تحصين نفسها، وإلا فلا أقل من أن تحصين الآخر يشغلها بقدر ما يشغلها تحصين نفسها؛ لكن يبقى أنها تحتاج، في تحصين الآخر، إلى إرادة تزيد قوةً عن الإرادة التي تحتاجها في تحصين نفسها؛ وبيان ذلك أنها تسعى إلى أن تقيم نفسها مقامه، مضيقة إرادته إلى إرادتها، بل جاعلة من إرادته إرادتها، كيما تتمكن من أن تقوم بما يجب أن يقوم به من التحصين لنفسه.

وهكذا، يتضح أن ذات الحجاب تجمع بين إرادتين اثنتين: «إرادتها تحصين نفسها»، و«إرادة الآخر تحصين نفسه»؛ كما يتضح أن الإرادة الثانية تتطلب من بذل الجهد ما لا تتطلبه الإرادة الأولى، ليس لأن اعتبار الآخر، كما في حالة الجهاد، مقدّم على اعتبار الذات فحسب، والتحصن نوع من الجهاد، وإنما لأن انتزاع الذات من نفسها وتلبُّسها بالآخر، حتى كأنها آخر بالنسبة إلى نفسها، يستدعي من قهر النفس ومغالبتها ما لا يستدعيه لزوم الذات لنفسها.

وإذا صح أن ذوات الحجاب يُظهرن من قوة الإرادة في تحصنهن ما لا يُظهره سواهن، صح معه كذلك أنهن لسنّ سواء في الحاجة إلى قوة الإرادة، بل يتفاوتن فيها على درجات تختلف باختلاف أوضاعهن، وهذه الدرجات هي: «تحصن البكر» و«تحصن الثيب» و«تحصن المتزوجة» و«تحصن العجوز».

فيبدو أن أحوجهن إلى قوة الإرادة هي البكر، إذ عليها أن تُقدّم تحصين الآخر على تحصين نفسها، لأن أذى الآخر لها أعظم أثرا من أي أذى يقع على غيرها، ثم لأن دفع أذاه يسلّز منها أن تلبّس بإرادته تلبّسا على قدر عِظَم أذاه المحتمل، فيتطلب منها هذا التلبس بإرادة الآخر بذل أقصى الجهد الذي يكون في طاقتها؛ وتليها «الثيب»، إذ أنها، وإن كانت تُقدّم تحصين الآخر على تحصين نفسها، لأن دفع أذاه مقدّم على دفع أذاها، إلا

أن أثر هذا الأذى لا يبلغ مبلغ أثر الأذى الذي تتعرض له البكر، فلا يبلغ تلبسها بإرادته مبلغ تلبس البكر بإرادته، وإن كان تلبسها على قدر كبير من القوة؛ ثم تليها «المتزوجة»، إذ تتعاطى تحصين الآخر بقدر ما تتعاطى تحصين نفسها، لأنها تدفع أذاها بقدر ما تدفع أذاها، فلا يقتضي منها التلبس بإرادته من القوة أكثر مما يقتضيه تحققها بإرادتها، على أن هذه المساواة في القوة بين الإرادتين عندها يرجع سببها إلى أن زوجها يكفيها مزيد القوة في تحصنها؛ ولا يخفى أن أقل النساء حاجة إلى قوة الإرادة هي «العجوز»، حيث إنها لم تعد تطمع في النكاح، فيكون شغلها، بالدرجة الأولى، بتحصين نفسها، لا بتحصين الآخر، إلا على سبيل الترقى الخُلقي.

2.2. الحجاب استعصام

واضح أن الفعل: «استعصم» يفيد، لغةً، «طلب العصمة»؛ والعصمة هي بلوغ المَنعة أو الحصانة إلى أقصاها، حتى لا إمكان للوقوع في الشر، مع وجود القدرة عليه، أو قل العصمة هي «المَنعة المطلقة»؛ فإن وُجدت العصمة في بعض الخلق كالرسل عليهم الصلاة والسلام لما اختصهم به الحق سبحانه من ألطافه، تهيئاً لهم لتبليغ رسالاته، ولم توجد في غيرهم من البشر، فإنها تبقى المثل الأعلى للمنة الذي قد يقتدي به هؤلاء، أي تبقى القيمة العليا للحصانة التي قد يتخذونها أفقا لتخلُّقهم؛ والشاهد على وجود شوقهم إلى العصمة أنهم ينسبون اجتنابهم لبعض الفواحش التي أوشكوا على موارقتها إلى العصمة، فيقول الواحد منهم: «لولا أن الله عصمني منها، لكنت من الهالكين»، حتى كأن هناك «عصمة كلية» و«عصمة جزئية»؛ وليس الأمر كذلك، إذ هذه العصمة الجزئية ليست إلا أثراً من آثار التشبه بمثال «العصمة».

والواقع أن شعور المرأة المبكر بقيمة الإحصان، بموجب خَلْقها على العُدرة، يجعلها تتطلع بقوة إلى التجميل بهذه القيمة؛ ولا أظهر بهذا التجميل من المحتجة، إذ أنها، على تحصُّنها من النظر الباعث على الشهوة، تفرّ من خلوة الرجل بها فرارها من «إبليس»⁽⁸⁾؛

(8) تفكر في الحديث الشريف: «ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان»، رواه أحمد والترمذي.

وفرارها من الخلوة دليل على تشوّفها إلى العصمة، وإيضاح ذلك من أوجه:

أ. أنها تُدرِك أن «النظر في الخلوة» ليس هو «النظر في الخلطة»؛ إذ أن نظر الواحد في الخلطة تقيده أنظار الآخرين، فتكون شهوته محدودة ويكون شره نسيباً، بينما النظر في الخلوة لا تقيده أنظار الآخرين، فتكون شهوته غير محدودة، ويكون شره مطلقاً.

ب. أنها تُدرِك أن صفة «الإطلاق» التي يتصف بها شرُّ النظر في الخلوة لا يمكن أن يأتي من إرادة الناظر إليها، أو من نفسه التي بين جنبيه، لأنه لا إطلاق في أوصاف الإنسان ولا في أفعاله الصادرة عن نفسه، وإنما يأتي من ذات قادرة على إتيان الشر المطلق، وليس ذلك إلا لـ«إبليس» وحده.

ج. أنها تعلم أن «إبليس» يراها، في هذه الخلوة، من حيث لا تراه، وأن هذه الرؤية لا بد أن تحمل إليها الشر، وليس من طريق يُوصَل هذا الشر إليها إلا من خلال نظر المختلي بها؛ فيلزم أن نظر إبليس نظر ثالث يزدوج بنظر المختلي بها، بل يتحد به، حتى إذا نظر إليها المختلي بها، لا بعينه، وإنما بعين إبليس، أصابها، من الشر المطلق، نصيب.

د. أنها تعلم أن أخصّ أوصاف «إبليس» أنه «كاشف الحجاب» أو «كاشف اللباس»؛ إذ أن أذاه للإنسان تجلّي أول ما تجلّي في إغوائه لآدم وحواء عليهما السلام، نازعا عنهما لباسهما الذي كان يوارى سوءاتهما؛ فينتج أن «إبليس» الذي تلبّس نظره بنظر المختلي بها يريد أن ينزع عنها حجابها الذي هو حصنها.

هـ. أنها تدرك أن هذا النظر الثالث الذي هو نظر «إبليس» هو أصل كل الأنظار المجهولة التي لا تُرى كما لا يُرى هذا النظر الإبليسي، والتي أضحت تتعقب مفاتن النساء، جليها وخفيها، فتُحرِّك في النفوس شهوات الاستماع بها؛ ممّا دعا إلى انتشار المؤسسات الخاصة بعرض هذه المفاتن على نطاق واسع وممارسة شتى صنوف الإثارة وفنون الإغراء، كي تحمل النساء على مزيد التكشف، وتحمل الرجال على مزيد التهتك.

و. أنها توقن بأن عداوة «إبليس» أشد من عداوة «النفس»؛ فإذا كانت النفس، بموجب نزوعها إلى الملكية، تأمر صاحبها بما يؤذيه أذى قد لا يضر بإيماها، وإن أضرّ بعمله، فإن الشيطان لا يأمره إلا بما يُخرجه عن إيماها، بل بما يفتح له باب الشرك؛

وهكذا، فقد تكون شهوة النظر إلى المرأة في الخلطة من النفس، إذ منشأ هذه الشهوة حب الامتلاك الذي يستبد بالنفس، لكن شهوة النظر إلى المرأة في الخلوة تكون من «إبليس»، لأن منشأها تلبس بصره ببصر المختلي بها.

ولما تبينت المحتجة مضار الخلوة، أيقنت أن تحصنها لا يكفي في دفع هذه المضار؛ لا جرم أن هذا التحصن يستلزم منها أن تتزود، لا بإرادة واحدة، وإنما بإرادتين اثنتين: «إرادة تحصين نفسها» و«إرادة تحصين الناظر إليها»؛ غير أن التزود بالإرادتين لا يغنيها كثيرا في دفع «النظر الثالث» الذي يرصدها في الخلوة، إذ أنها لا تستطيع رؤيته، حتى تهيئ الأسباب لدفعه، بل لو قدّرت أن هذا النظر يرقبها، وأرادت دفعه، فلن تستطيع؛ ذلك لأنه ليس نظرا من إنسان، حتى تتلبس بإرادته وتتولى تحصينه، وإنما هو نظر من «إبليس» الذي لا شر فوق شره، وليست لكل إنسان القدرة على دفع شر ليس من نزوع نفسه إلى المملك، وإنما من مكر «إبليس» به؛ ومع ذلك، لا تيأس ذات الحجاب من تحصيل القدرة على دفع هذا الشر المطلق الذي لا ترى الذي يوسوس به كما ترى الذي يهيم به، إذ يبقى الرجاء يحذوها في أن ترتقي من رتبة «التحصن» إلى رتبة «الاستعصام»؛ ولا سبيل إلى درك هذه الرتبة إلا بالاعتصام بربها؛ ومقتضى هذا الاعتصام أن تفرّ من «إبليس» بقدر ما تفرّ من نفسها؛ وهذا الفرار إلى ربها يدعوها إلى أن تقوم بشرطين اثنتين:

— أحدهما، أن يقوى شعورها ببراهاين ربها في نفسها وفيها حولها؛ إذ أن فرارها إلى ربها يوجب عليها أن تخرج من المعاملة المُلْكِيَّة للأشياء التي لازمتها في تدبير أمر تحصنها إلى المعاملة المَلَكُوتِيَّة لها التي تخلصها من الالتفات إلى هذا التدبير؛ فلا تكتفي فيها ترى من مشاهد أو تأتي من أعمال بأن تبيّن أحكام ربها فيها فحسب، بل، أيضا، تجتهد كأقوى ما يكون الاجتهاد في أن تبيّن كيف أن هذا المشهد أو ذاك أو هذا العمل أو ذاك يحمل مقصدا أو مقاصد أراد الحق سبحانه أن يخصها بإدراكها، هديا وحفظا لها، كأنها يكلمها من خلالها؛ فلا شيء، عند المحتجة، وقد فرّت إلى ربها، معتصمةً به أيما اعتصام، إلا وتعتبره خطابا لها من ربها، فلا تنفك تستنطق ما يقع لها، إن قليلا أو كثيرا، إن خيرا أو شرا، مراجعةً نفسها ومصححة سلوكها على وفق ما فهمته من هذا الخطاب الإلهي المبثوث في الأشياء الحاصلة في داخلها أو القائمة في خارجها.

الشرط الثاني، أن تتبرأ من حولها وقوتها، موكلة أمرها إلى ربها؛ إذ تسلخ عن الشعور بأن تحصّنها الذي تفخر به هو من كسبها أو صنعها، وتشعر بأنه أمانة مُحلت إياها، حتى تردّه إلى الذي ائتمنه عليها سبحانه وتعالى؛ ولا يزال هذا الشعور يزداد حتى توقن بأن إرادتها ما كانت لتقوى على النظر الذي يقع عليها، ولا أن تزوج بإرادة الناظر إليها، لولا أن هذه القوة هي مدد من أمداد ربها جعله في طي أمره باحتجابها، بل توقن بأنه لولا دائم أمداده التي ضمّنها أوامره، ما كانت لتؤتمن على إرادتها نفسها، حتى تُختبر كيف هي عند هذه الأوامر؛ ومتى انسلخت المحتجبة من نسبة صالح أفعالها وقائم إرادتها إلى نفسها، ونسبتّها إلى ربها وحده، تولّاها على قدر التحقق بهذه النسبة إليه، فقامت بها آثار إرادته التي لا تُقهر، فمدّتها بمنعة لم تسبق لها، وعصمتها من الشر المطلق، قاطعة أسبابه عنها.

فما أضلّ أولئك الذين جعلوا حجاب المرأة كناية عن بكارتها، وجعلوا همّ الرجل دوام خلعه، متوهما أنه يفصّلها؛ انظر كيف أن المحتجبة تجعل من حجابها عنوان طهارتها، وكيف أنها، فضلا عن تحصين ذاتها، تتولى تحصين الرجل نفسه! فليس الرجل هو الذي يتولى تحصينها، حتى تُنسب إليه، بحسب تحرّصات هؤلاء الخصوم، استعادة بكارتها بتحجيبها إلى أن يفصّلها مرة أخرى بإزالة حجابها؛ ثم انظر كيف أنها تسعى إلى نيل ما فوق التحصّن، حتى تدفع عنها ما لا تراه من الأنظار الأخرى التي تراها! فلا تعتصم بغير خالقها الذي يتولاها بصرف شرّ هذه الأنظار عنها؛ أو قل، بإيجاز، إن المحتجبة محصّنة لنفسها وللناظر الذي بين يديها، ومعتمنة برّبها الذي يحصّنها من مجهول الأنظار التي تراها ولا تُرى لها.

3. الخاصية الاستكمالية للحجاب

لقد تقدّم أن بعض المشتغلين بالتحليل النفسي زعموا أن الحجاب كالحياء يدل على فقدان القضيب؛ ولئن أصابوا في إدراك الصلة بين الحجاب والحياء، فقد أخطأوا خطأ شنيعا في اعتبار الحجاب كالحياء دالا على النقصان؛ وسوف نبيّن كيف أن الحجاب، بعكس ما يزعمون، يدل على الكمال، وكيف أن هذه الدلالة تتخذ صورة مزدوجة، إذ

يدل على «الكمال الإلهي» كما يدل على «الكمال الإنساني».

ونُشهد لذلك ببيان طبيعة الصلة بين الحجاب والحياء؛ لقد ذكرنا بأن العلاقة التي تقوم بين الآيات المملوكة والظواهر المملوكة علاقة ذات طبيعة رمزية؛ فمثلاً، النطق بالشهادة رمز «للتوحيد»، والصلاة رمز لمعنى «التقرب»، والصيام رمز لمعنى «كسر الشهوات»، والزكاة رمز لمعنى «النماء» والحج رمز لمعنى «العروج»؛ كذلك، فإن العلاقة بين الحجاب والحياء هي من هذا الصنف؛ فالحجاب رمز لمعنى «الحياء»؛ فكما أن الطواف في الحج عبارة عن عمل حاصل في الظاهر يدل على «العروج الروحي» الحاصل في الباطن، فكذلك التحجب عبارة عن عمل حاصل في الظاهر يدل على الحياء الحاصل في الباطن، وكما أن الطواف مبنى مُلكي، والعروج معنى ملكوتي، فكذلك الحجاب مبنى مُلكي، والحياء معنى ملكوتي؛ وحينئذ، يصح أن نقول: «الحياء باطنٌ ظاهره الحجاب» أو «الحياء حقيقة والحجاب مجاز»؛ ولما كان الحجاب هو التجلي الخارجي للحياء، نزل منزلة اللباس الظاهر الذي يلبسه الحياء؛ ثم لما كان الحياء هو التحقق الداخلي للحجاب، نزل منزلة اللباس الباطن الذي يلبسه الحجاب؛ أو بتعبير آخر، «إن الحجاب لباس الحياء الظاهر» و «إن الحياء لباس الحجاب الباطن».

من ثم، فإنَّ تناولنا في هذا المقام للحجاب هو تناول للحياء، بحيث كل ما نشبهه لأحدهما ظاهراً يثبت للآخر باطناً؛ والعكس أيضاً صحيح، كل ما نشبهه لأحدهما باطناً يثبت للآخر ظاهراً؛ فالحجاب هو الحياء، منظورا إليه مُلكياً أو ظاهرياً، والحياء هو الحجاب، منظورا إليه ملكوتياً أو باطنياً.

1.3. الحجاب والكمال الإلهي

لما كان الحياء مقترنا بالإيمان، اقترن الحجاب، هو الآخر، بالإيمان، فحكم الشيء حكم مثله؛ والأصل في الإيمان أنه لا يقنع بدرجة واحدة يقف عندها، وإنما يتقلب في درجات تختلف باختلاف الاستعدادات والاجتهادات الروحية، كما أنه يختلف باختلاف أعمال الجوارح وأعمال الجوانح (أي البواطن)؛ ورتبة الإيمان الذي ينزلها الحجاب هي رتبة الإيمان المتصل بجارحة البصر، فقد جُعِلَ الحجاب للنظر، دفعا لشهوته؛ فمقتضى

الحجاب هو تهذيب النظر، حتى لا يتعدى حده؛ وعلى قدر هذا التهذيب، تكون قوة الإيمان؛ فإيمان المحتجة التي تُهذَّب النظر، بغير قصد إلى التهذيب، وإنما مجارة للعادة، هو رتبة في الإيمان دون إيمان المحتجة التي تُمارس هذا التهذيب بقصد تحصين نفسها، خوفا من أذى الآخر؛ كما أن هذا الإيمان الثاني دون إيمان المحتجة التي تُهذَّب النظر بقصد تحصين الآخر، خوفا عليه من أذاها؛ وكذلك هذا الإيمان الثالث دون إيمان المحتجة التي تتعاطى لهذا التهذيب بقصد الطاعة لأمر ربها، لا تبالي بأثره التحصيني؛ وأخيرا هذا الإيمان الرابع دون إيمان المحتجة التي تشغل بهذا التهذيب، تعلقا بالأمر جل جلاله، لا تبالي إن كان إتيانها بأمره على قدر تعلقها به.

لكن يبقى أن غاية المحتجة، في أي رتبة من رتب الإيمان كانت، هي أن تدرك مرتبة لا يشغلها نظرها، ولا أنظار الآخرين، فيها عن «النظر الأعلى» إليها، ألا هو نظر الحق سبحانه، إذ هو أكمل الناظرين؛ فليُنظر إليها من شاء، وقد تحصّن بها؛ ولتُنظر هي إلى من شاءت، وقد حصّنت نفسها؛ فكل ذلك لا اعتبار له ما لم تعرف كيف هي من نظر ربها إليها؛ فها هنا، تكون المحتجة قد وعت حق الوعي ما يجب عليها، إذ تنتقل من «الاعتبار الأمري» للحجاب إلى الاعتبار الشاهدي؛ فلم يعد الحجاب مجرد أمر بُلِّغ إليها، فائتمرت به، ولا مجرد أمر منسوب إلى الأمر الأعلى، فتوجّهت إليه، وإنما أضحي عملا ينظر إليه الشاهد الأعلى سبحانه، بحيث يشغلها هذا النظر الأعلى عن النظر إلى نفسها وعن أنظار الآخرين إليها؛ فيتخذ شغلها بالنظر الأعلى صورا أربعة هي بمثابة مراتب مختلفة في التعامل مع هذا النظر الأعلى.

أولاهما، أنها «تصور» تصورا ذهنيا أن الشاهد الأعلى ينظر إليها، وهي تُحصّن نفسها كما تُحصّن غيرها؛ ومعلوم أن التصور الذهني إدراك نفسي يتعلق بالصفات الظاهرية للأشياء؛ فيكون تصوّر المحتجة للشاهد الأعلى، ناظرا إليها، عبارة عن تصوّر نفسي يتعلق بصفة من صفاته العليا، وهو «البصير»، محدّدا هذه الصفة على مقتضى ما يعرفه عقلها من معنى «البصر» باعتباره ظاهرة من الظواهر، ولو أنه يأخذ بقيد خصوص، وهو أن «بصره سبحانه ليس كمثله بصر»؛ وهذا التعامل العقلي للمحتجة مع نظر الشاهد الأعلى إليها، بقدر ما يورّثها علما بكمال هذه الصفة الإلهية يورّثها الحياء من نظره سبحانه

إليها بحسب هذا العلم؛ ولما كان هذا التعامل العقلي عبارة عن إدراك نفسي غير روحي، فإنه لا يحول دون أن تنسب إلى نفسها هذا العلم الذي يورثها الحياء من ربها.

والثانية، أنها «تَشْعُرُ» شعورا وجدانيا بأن الشاهد الأعلى لا ينفك ينظر إليها، وهي تُحَصِّنُ نفسها كما تُحَصِّنُ غيرها؛ ومعلوم أن الشعور الوجداني إدراك روحي يتعلّق بالصفات الآياتية للأشياء؛ فيكون شعور المحتجبة بالشاهد الأعلى، ناظرا إليها، عبارة عن شعور روحي يتعلق بصفة «البصير» من صفاته العليا، فيجعلها تشتاق إلى التخلق بهذه الصفة، وتأتي منه بحسب ما يتحقق به قلبها من معنى «البَصَر» باعتباره آية من الآيات؛ وهذا التعامل الوجداني للمحتجبة مع نظر الشاهد الأعلى إليها، بقدر ما يورثها شوقا إلى التخلق بهذه الصفة الإلهية يورثها الحياء من نظره إليها على قدر هذا الشوق، فضلا عن كونه يُجَنِّبُها نسبة هذا التخلق إلى نفسها.

والثالثة، أنها «تَتَصَوَّرُ» تصوّر ذهني أنها تنظر إلى الشاهد الأعلى، ناظرا إليها مُحَصَّنَةً ومُحَصَّنَةً؛ ويجعلها هذا التصوّر تُقَدِّرُ بعقلها كمالاته اللامتناهية، متفكرة في مظاهر جلالها ومناظر جمالها، فينالها من الحياء ما يجعلها تشكّ في أنّ تحصُّنها أو تحصينها قد قام بحقوق هذا الحياء الذي يغمرها، حتى يستحق أن ينزل حجابها من حياثها منزلة الرمز من الرموز، أي منزلة الظاهر من الباطن، إلا أنها لا تستطيع أن تقطع شكها باليقين، لأن هذا التقدير للكمالات الإلهية، على وصفه العقلي، عبارة عن إدراكات نفسية، فيصدق عليه ما يصدق على هذه الإدراكات، وقوعا في الارتباب وتمسكا بالامتلاك، فتبقى المحتجبة على شكها في أن حجابها يوفي بتمام الدلالة على الحياء الذي غمرها إيفاء الرمز بالدلالة على الرموز، كما تبقى على حالها في اعتبار تقديرها للكمالات الإلهية من كسبها.

والرابعة، أنها «تَشْعُرُ» شعورا وجدانيا أنها تنظر إلى الشاهد الأعلى، ناظرا إليها مُحَصَّنَةً ومُحَصَّنَةً؛ ويجعلها هذا الشعور تشهد بروحها كمالاته اللامتناهية القائمة بذاته القدسية، متقلبة بين شهود جمال هذه الكمالات وشهود جلالها، وذاهلة عن قلبها في شهودها، بل ذاهلة عن شهودها نفسه، حتى كأنها مشهود بها؛ فينالها من فيوضات الحياء ما يجعلها تنسى تَحَصُّنها وتنسى تحصينها، فلا ترى لحجابها استحقاقا، ولا حتى اعتبارا، كأن

الحياء الذي هَجَمَ عليها هو عين حجابها؛ فلما حضر المرموز، وهو الحياء الموهوب، فكيف لا يرتفع الرمز، وهو الحجاب المكسوب! فكأنها، وهي تلبس حجابها لا تلبس إلا حياءها، حتى لا حجاب هناك؛ وهل من عجب أن تنسى المحتجبة، وقد تهاوت مع الحياء، أنها لبست ما لبست، وأن لا تذكر إلا الشاهد الأعلى، وقد ألبسها ما لبست؛ أمّا وقد كساها لباس الحياء، فقد كساها كمال الحجاب.

2.3. الحجاب والكمال الإنساني

لقد ظهر أن الشاهدية الإلهية هي الأصل في الحياء، أي أن المحتجبة تستحي أن يراها الشاهد الأعلى متكشّفة؛ ومفاد هذا أنها تجعل النظر الإلهي واسطتها في النظر إلى حجابها، بحيث تشهد بعين الروح - أو البصيرة - ربّها قبل أن تشهد بعين الجسم - أو البصر - حجابها؛ ولما كانت تتوسط في مشاهدة حجابها بشهود ربها، فقد ارتقت درجتين اثنتين: أولاهما، أنها ترقّت من درجة الامتثال للأمر بالحجاب التي قد نسميها درجة «العمل الوجودي» إلى درجة أن تشهد بروحها الأمر الأعلى، مُتمثلة له؛ والثانية، أنها ترقّت من درجة شهود الأمر الأعلى إلى درجة أن تشهد بروحها الشاهد الأعلى، بوصفه ناظرا إليها كيف هي من أمره، أخذاً به أو تركاً له، ونسمي هذا الارتقاء في العمل بـ«العمل الشهودي»؛ فيتبين أن علاقة المسلمة بحجابها ليست علاقة وجودية، وإنما علاقة شهودية أو قل إن تعامل المسلمة مع حجابها هو تعامل شهودي، لا تعامل وجودي؛ وهذه الحقيقة الباهرة هي التي غابت عن خصوم الحجاب بأسرهم، فلم يعقلوا من أمر «التعلق بالحجاب»، ولا من أمر «الحياء من الله» شيئاً؛ كما غابت عن أنصار الحجاب، فلم يستطيعوا دفع شبه هؤلاء الخصوم، والرد على حججهم، ولا اهتموا إلى الأدلة العقلية التي ترتقي إلى رتبة الأدلة الشهودية.

يترتب على هذه الحقيقة الساطعة أن أخلاق الحجاب ليست أخلاقاً أمرية، أي أخلاقاً تقوم على العمل بالأوامر، سواء كانت أوامر إلهية أو أوامر بشرية، وإنما هي أخلاق شهودية، أي أخلاق تتوسل بالنظر الإلهي في الإتيان بالأوامر، إن تصوّراً له أو تحقّقاً به، حتى ولو كانت بعض هذه الأوامر من اختراع الإنسان أو استنباطه، فلا أخلاق

شهودية بغير شهود الشاهد الأعلى فيها؛ وواضح أن الأخلاق الشهودية أكمل من الأخلاق الأمرية، إذ أن الإنسان الشهودي لا يكتفي بأن يمثّل للأمر على مقتضاه المبلّغ إليه، مستغرقاً بكلّيته في هذا الامتثال، وإنما يُعلّق هذا الامتثال بتحقيقه بأن الأمر سبحانه يشهده، وإلا فلا أقل من أنه يتصوّر أنه يشهده، متوسلاً به في الامتثال لما أمر به أو نهى عنه، بل مفوضاً أمر هذا الامتثال إليه.

ولمّا كانت أخلاق الحجاب أخلاقاً شهودية، لا أخلاقاً وجودية، أو، إن شئت قلت، أخلاقاً ملكوتية، لا أخلاقاً ملكية، فقد نزلت، في سُلّم الأخلاق، رتبة تقتضي «العروج بالروح»، أو إن شئت قلت، «الترقية» أو «السير العمودي»، لا «الإسراء بالنفس» الذي هو سير أفقي كما تقتضيه الأخلاق الوجودية؛ من ثمّ، تكون أخلاق الحجاب أخلاقاً عروج؛ فالحجاب عبارة عن المعراج الذي ترتقي فيه المسلمة، نافذاً بها من عالم المُلْك إلى عالم الملكوت.

ولا تقف أكملية أخلاق الحجاب عند هذا الحد، إذ أنها ليست مجرد نوع واحد من أنواع الأخلاق الشهودية أو الملكوتية، بل إنها من أكمل هذه الأنواع الأخلاقية؛ هذا، إن لم تكن أكملها متى أخذنا بعين الاعتبار حقيقة «خاتمية» الدين الإسلامي، ذلك أن الحجاب، كما علّم، رمز الحياء أو أن الحجاب ظاهر والحياء باطنه، أي أن الحياء لا يتجلى إلا لباساً يكسو المستحي كما يكسو الحجاب المرأة؛ وقد أقمنا الأدلة الكافية على أن خُلُق الحياء هو الأصل الذي تتفرع منه الأخلاق الإسلامية، مصداقاً للحديث الشريف:

● «إنّ لكل دين خُلُقاً، وخُلُق الإسلام الحياء».

ولمّا كان الحجاب هو المظهر المُلْكِي للحياء، فقد وجب أن تكون شهودية أخلاق الحجاب من شهودية أخلاق الحياء؛ فيلزم أن يكون الحجاب هو الأساس المُلْكِي الذي تنبني عليه الأخلاق الإسلامية كما أن الحياء هو الأساس الملكوتي الذي تنبني عليه هذه الأخلاق؛ وهكذا، تكون الأخلاق الإسلامية أخلاقاً شهودية، باطنها الحياء وظاهرها الحجاب أو قل إن أخلاق الإسلام أخلاقُ حياءٍ، جوهرها، وأخلاقُ حجاب، مظهرها.

وليست أخلاق الحجاب أخلاق شهود وأخلاق حياء فقط، بل هي أيضاً «أخلاق

حب»، فتزداد أكملية أخلاق الحجاب درجة أخرى؛ فليست علاقة المرأة بحجابها علاقة حُكْم مجرد، وإنما علاقة حب مجسّد؛ فهي لا ترى رأيا صوابا في الحجاب، بناء على الأمر الإلهي به، فتقرّر ارتدائه، وإنما تتلقى هذا الأمر الأعلى بكامل وجدانها، فتعلّق بحجابها كما تعلّق بأي جزء من ذاتها، حتى كأنه هو الذي يرتديها، ولا ترتديه، إذ لا أحب إليها من أن يكمل حجابها ما نقص منها، كما تكمل أعضاؤها بعضها بعضا؛ وإذا كان «حب الحجاب» متغلغلا في قلب المحتجبة كأشد ما يكون التغلغل، فذلك لأنه يتوسط بحب الشاهد الأعلى! ولا حب إلا مع خلوص الإيمان بالمحبيب؛ ولما كان محبوبها هو الشاهد الأعلى الذي كساها الحياء باطنا، والحجاب ظاهرا، فقد جعلت إيمانها بالشاهد الأعلى، ناظرا إليها فوق كل إيمان، موقنة بأنه لا شيء أقدر على الارتقاء بأخلاقها من أن ترقب على الدوام هذا النظر الإلهي الأسمى.

بعد هذا الذي ذكرناه عن أخلاق الحجاب، فرب قائل يقول:

- «لا نُسلم بأن أخلاق الإسلام هي أخلاق الحجاب، لمَ لا يجوز أن تكون أخلاق الحجاب جزءا من الأجزاء التي تشملها أخلاق الإسلام، وهو أخلاق النساء!»
- ونجيب عن هذا الاعتراض من الوجوه الآتية:

أ. أن الحجاب لباس، وأخلاق الإسلام أخلاق لباس؛ ولا ينزع في هذا إلا مكابر أو مُنكر للنصوص الدينية المؤسسة؛ إذ تتضمن هذه النصوص آيات مختلفة تتعلق باللباس مكسوا ومنزوعا، ماديا وروحيا؛ فإذا قلنا: «الأخلاق الإسلامية أخلاق حجاب»، فالمراد إنها هو أنها «أخلاق لباس»⁽⁹⁾.

ب. أن كل خُلُق في الإسلام عبارة عن لباس معنوي يترقي به الإنسان، لأنه إما أن يُخفي نقصا أو يضيفي كمالا، ولا إخفاء للنقص بغير لباس كما لا إضفاء للكمال بغير لباس، فيكون التخلق في الإسلام عبارة عن «لبس» أو «إلباس»؛ فإذا قيل: «أخلاق الإسلام»، فكأنما قيل «ألبسة الإسلام»، والمقصود بالحجاب هو هذا اللباس الذي يزداد

(9) بمعنى «لباس التقوى»، وقد فسر بعضهم «التقوى» بمعنى «الحياء».

به الإنسان ترقياً وتخلُّقاً.

ج. أن الحجاب عبارة عن أفضل نموذج للباس المادي؛ فلم يُفرد لباس بأوصاف محدّدة في النصوص الأصلية مثلما أُفرد بها الحجاب؛ ولما كان الأمر كذلك، فقد استحق الحجاب أن يتقدم على غيره في الدلالة على اللباس؛ إذ تقوم به أخص خصائصه، حتى لا لباس يضاهيه، فيغنى عن غيره من الألبسة؛ فيلزم، عندئذ، أن يكون قولنا: «الأخلاق الإسلامية أخلاق حجاب» أدل على حقيقة هذه الأخلاق الخاتمية من قولنا: «الأخلاق الإسلامية أخلاق لباس»، لأن هذ القول الأخير يشوبه الإبهام، في حين أن القول الأول لا إبهام فيه.

د. أن للحجاب علاقة بالحياء، إذ هو المظهر المُلكي للحياء الذي هو جوهره المَلَكوتي؛ والحياء هو — كما سبقت الإشارة إليه — أَسُّ الأسس الذي تقوم عليه الأخلاق الإسلامية؛ فإذا كانت هذه الأخلاق تتأسس على الحياء باعتباره معنى ملكوتيا، فإنها تتأسس على الحجاب باعتباره مبنى مُلكيا؛ فيصح أن نقول: «الأخلاق الإسلامية أخلاق حجاب من جهة مظهرها المُلكي» كما يصح أن نقول: «الأخلاق الإسلامية أخلاق حياء من جهة جوهرها المَلَكوتي».

هـ. لما كان الحياء ناتجا عن شهود الإنسان نظر الحق سبحانه إليه، فقد أضحي لكل خُلُق من الأخلاق المتفرعة عليه نصيب، إذ لا خُلُق منها إلا وهو ثمرة هذا الشهود أو الاستبصار؛ لذلك، يجوز أن نقول، على سبيل المثال: «حياء الأمانة» و«حياء الصدق» و«حياء الإخلاص» و«حياء الصبر» و«حياء الشكر» و«حياء العدل» و«حياء الإيثار» و«حياء الإحسان»؛ ولما كان الحجاب إنما هو رمز للحياء، فقد جاز أن نستبدل بالرموز رمزه حيثما وُجد، فنقول: «حجاب الأمانة» و«حجاب الصدق» و«حجاب الإخلاص» و«حجاب الصبر» و«حجاب الشكر» و«حجاب العدل» و«حجاب الإيثار» و«حجاب الإحسان».

و. أن الحياء ليست صفة خاصة بالمرأة، وإنما هو صفة يشاركها الرجل فيها، سواء بسواء، فكما أنه يزين المرأة، فكذلك يزين الرجل؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يشترك

الرجل مع المرأة في الحياء، لا جوهراً فقط، بل أيضاً مظهراً؛ ولما كان المظهر المُلَكِّي للحياء هو الحجاب، فقد وجب أن يشتركا في هذا المظهر الخارجي بشكل من الأشكال وبقدر من الأقدار، فيحتجب الرجل كما تحتجب المرأة ولو اختلف شكل احتجابهما وقدره.

ز. أن الحجاب لباسٌ جُعِل، أصلاً، لستر العورة؛ ومعلوم أن الرجل والمرأة يستويان في الاتصاف بالعورة، ولو أن قدرها عند المرأة يختلف عن قدرها عند الرجل؛ فيتعين على كليهما أن يستر عورته بلباس معيّن، واللباس الساتر لها إنما هو ما نسميه «الحجاب»، فيحصل به تحصّن الرجل، بل ترقّيه كما يحصل به تحلّق المرأة، بل ترقّيه.

ح. أن المرأة لا تُحصّن بالحجاب نفسها فقط، بل أيضاً، تُحصّن الرجل، إذ تدفع عنه شهوة النظر بستر مفاتنها كما تدفعها عن نفسها باتقاء إسفاف النظر إليها الذي قد يُحرّك فيها كوامن الشهوة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون الرجل مشاركا لها في حجابها، حتى كأنها تحتجب مكانه، فضلا عن احتجابها لنفسها.

ط. لو أننا أخذنا بتعريف وظيفي للعورة لا يجعلها مُحَدَّدة بموضع مخصوص من الجسم، كأن تكون هي كل شيء يسوء الإنسان أن يعلم به الآخرون أو يقربوه، لاتسعت دائرة العورة عند الرجل، وتجاوزت ما بين السرة والركبتين؛ وحينها، يجوز أن تتوجب على الرجل أخلاق الحجاب بالقدر الذي تتوجب على المرأة؛ فمثلاً، قد تطفح عينُ الرجل بشهوة النظر، حتى يعرفها منه كل من يراه؛ فهذه العين الشبيقة أضحت حكمها حكم العورة، فيتعين عليه حجبها عن الأبصار، إذ قد تثير شهوة بعض النساء، فضلا عن أنه يسوؤه أن يلاحظها غيرهن.

ي. أن أخلاق الإسلام، بموجب خاتميته، ليست أخلاقاً دنيا، وإنما هي «أخلاق قصوى»؛ والمقصود بـ«الأخلاق القصوى» هنا أنها أخلاق تحيط بالمجال القيمي للإنسان بما لا تحيط به أخلاق غيرها، فتتضمن أقصى ما يمكن من القيم التي تحصّن الإنسان من الآفات وتُرقّيه في الدرجات؛ وأخلاق الحجاب هي، بالذات، الصورة التي اتخذتها أخلاق الإسلام القصوى، فيلزم أن ينتفع بها الرجل، تحصّناً وترقياً، كما تنتفع بها

المرأة، وإن اختلفا في شكل هذا الانتفاع وقدره؛ وعلى هذا، فإن أخلاق الحجاب لا تخص المرأة إلا بالقدر الذي تخصُّ الرجل.

فها نحن قد فرغنا من بيان كيف أن الحجاب هو باب التدرج في أكمل الأخلاق؛ إذ تظل المحتجة تراقب، في احتجاجها، نظر الشاهد الأعلى إليها، تقديرا له أو شعورا به، بحيث تجمع أخلاقها صفات كمالية ثلاث، وهي أنها «أخلاق شهود وحياء وحب»؛ فأين من هذا هذان التحليلين النفسانيين بصدد الحياء جوهرها والحجاب مظهرها، إذ نعتوها – وهما أعظم القيم التي يستحق أن تقام عليها الأخلاق الإنسانية – بأشنع نعت ممكن، ألا وهو النقصان! بل بلغ نعتهم شناعة لا مزيد عليها، إذ جعلوا هذا النقصان عبارة عن «إخصاء»؛ لكن مَنْ ردُّوا حب الولد لأمه إلى الخوف عليها من أن تُخصى⁽¹⁰⁾، وردُّوا حبه لأبيه إلى الخوف على نفسه من أن يُخصى، لا نستغرب أن يروا الخصاء في لباس أمه كذلك، بل أنهم، لو علموا كما نعلم أن أمه لباس لأبيه، وأن أباه لباس لأمه، لرأوا الخصاء في لباس أبيه كما رأوه في لباس أمه.

(10) يزعمون أن الولد يتصور أن لأمه قضيبا.

الخاتمة

لقد حاولنا في فصول هذا الكتاب الثالث أن نسرد أشنع الاعتراضات التي أوردها الخصوم على الحجاب والتي تعددت أصنافها وأشكالها، منها: «الاعتراضات الاجتماعية» و«الاعتراضات السياسية» و«الاعتراضات الاعتقادية» و«الاعتراضات الجنسية».

وأتبعنا في الرد عليها الطريق الاستدلالي الذي يقوم في بيان كيف أن الخصوم يقعون في مخالفة القيم التي يدعون إليها والانقلاب عليها من غير شعور بالخرج، بل يقعون في مخالفة «الانساق المنطقي» الواجب في الاستدلال العقلي، بحيث تنكشف «لا معقولة» هذه الاعتراضات كما تنكشف «لا عقلانية» المعارضين؛ هذا، بالإضافة إلى قلبهم المتعمد للمعروف من القيم وجهلهم الفاحش بحقائق أساسية لا يليق بالإنسان المعاصر أن يجهلها أو يتجاهلها، ومجازفتهم بتهم ظالمة لا تُعقل ولا تُقبل.

ولم نكتف بالرد على اعتراضات خصوم الحجاب، فنكون قد التزمنا موقفا دفاعيا إن أفلح في تنبيه الخصوم إلى ضلالتهم، فإنه قد لا يفلح في ردهم، بل ينبغي تشكيكهم فيما عندهم، حتى يرتدعون؛ وليس إلى ذلك من سبيل إلا إذا توصلنا إلى تغيير نظرهم إلى أنفسهم، لأن، في تغيير نظرهم إلى أنفسهم، تغييرا لنظرهم إلى سواهم؛ فإذا ما تبدى لهم أن ما كانوا يعدونه من الكلمات التي يتباهون بها إنما هو نقائص تقبحهم في أعين الآخرين، وتبدى لهم أن ما كانوا يستكبرون به على غيرهم إنما هو ما يُذلون به أنفسهم؛ ساعتها، يُحصلون الشعور بالاعتبار لمن يخالفهم في قيمهم التي تسجنهم في دنياهم، أخذا بقيم تعرج به إلى خارجها.

لذلك، إسهاما منا في تغيير هذه النظرة الاستكبارية، وضعنا بين يدي ذات الحجاب، في سياق عرضنا النقدي لهذه النظرية، «مفهومات» و«تعريفات» و«مسائل» اثنتان

مختلفة تُخرجها من نطاق الدفاع عن عظيم قيمها إلى نطاق إفادة الخصوم بقيم تستقيم بها عقولهم وتصلح بها قلوبهم؛ فيمكنها أن تُبَاشِرَ تصحيح فهمهم وتقويم اعوجاجهم، بناء على هذه العُدَّة الائتمانية؛ وقد سَفَّنا أكثر من مثال على كيفية استخدامها في بيان كيف أن عقول الخصوم أعجز من أن تُدرك القيم الروحية للحجاب، وتقف على أسرار جاذبية المحتجبة؛ وحينها، لا يُحَسَى أن تُتَّهَم ذات الحجاب بالخروج عن مقتضى العقل، لأنها تكون قد بَزَّتْهم في استدلالهم العقلي المجرد، وارتقت إلى مستوى في الاستدلال العقلي يعلو على تجريدهم درجات، بحيث تُعَلِّمهم ما لا يعلمون، وتُصَلِّحهم بما لا يملكون، وهم الذين كانوا لا يَرْضُونَ بغيرهم معلِّماً ولا مُصلحاً.

خاتمة لا كالخواتم

من شعب الحياء الإقرار لذوي الفضل بأفضالهم

إن صلتني بأستاذي الكبير والمربي القدير سيدي حمزة بن العباس القادري لا تُقَارَن
بغيرها؛ فالتقائي به ليس كالاتقاءات، إذ كان القصد منه هو «أن أعرف ربي»؛ فله
الفضل عليّ في «اجتهادي في معرفة ربي»؛ وأيضا اصطحابي له ليس كالا اصطحابات،
إذ كان الهدف منه هو «أن تتزكّى نفسي»؛ فله الفضل عليّ في «مجاهدتي لنفسي»؛ وكذلك
اقتدائي به ليس كالاقتداءات، إذ كان الغرض منه هو «أن أصحّح عملي»؛ فله الفضل عليّ
في «جهادي في تصحيح عملي»؛ فمتى صحّحت عملي، تزكّت نفسي؛ ومتى تزكّت نفسي،
عرفتُ ربي؛ فأثمرتُ، بفضل الله، هذه الصلة التربوية ذات الوجوه الثلاثة: «تصحيح
العمل» و«تزكية النفس» و«معرفة الله»، تَحَوُّلا جذريا في مشاعري ومداركي، حتى
أنكرتُ نفسي؛ إذ تجددتُ علاقتي بربي، وعلاقتي بنفسي، وعلاقتي بالآخر، وعلاقتي
بالعالم؛ وكم كان هذا التجدد بالغ الأثر في إرضائي وإسعادي! وما قصدي، هاهنا، إلا
أن أشكر أجزل الشكر لهذه القدوة العظيمة جليل أفضالها عليّ، مُتَحَدِّثا عن آثار بعض
هذه الأفضال التي غيّرت مجرى حياتي!

أما عن علاقتي بالله، فقد كانت «علاقة إيمان مجرد»، إذ غلبت عليها صفتان تجريدتان
اثنتان: إحداهما، «التوسل بالمقولات الفكرية المجردة»؛ والثانية، اعتبار «الألوهية» مجرد
موضوع فكري يتعلق به الإيمان.

أما عن الصفة الأولى، وهي: «التوسل في الإيمان بالمقولات الفكرية المجردة»، فمعلوم
أن الأصل في هذه المقولات المعرفية أنها تتعلق بالأشياء بوصفها ظواهر، في حين أن

الإيمان ليس ظاهرة؛ فجعلتني الصلة التربوية بأستاذي أدرك أن «التفكير» في الله وآياته يوجب التوسل بمقولات إدراكية أخرى غير المقولات التي يأخذ بها التفكير المجرد؛ ذلك أن مفهومَي «التفكير» و«التفكير»، وإن اتحدا في أصل «الفكر» واسمه، اختلفا في المضمون والجوهر؛ ومن وجوه الاختلاف بينهما ما يلي:

1 - أن «التفكير» يشترط ذكر الله، أي «يشترط انشغالك بربك، بحيث يملأ عليك وجدانك»؛ فيزدوج، بفضل هذا الانشغال، استدلالك العقلي باستبصارك الوجداني ازدوجا يجعل استدلالك على صفاته أو أفعاله أو آياته مبنيا على استبصارك الناتج عن هذا الانشغال؛ فلا فكر لأحد يصح في حقه، تعالى، ولا في آياته، من غير أن ينشغل بذكره؛ بينما «التفكير» لا يشترط ذكر الشيء المفكر فيه - أي ملء الوجدان به - لأنه لا يُدرك منه إلا ظاهره؛ وقد ذهلت أغلب العقول عن هذا الفرق البين بين الفكرين، فأجرت على الموصوف الإلهي من المقولات الفكرية ما حقه أن يجري على الموصوف الشيعي، فوقعت في شبه وأخطاء لم تخرج منها قط.

2 - أن «التفكير» يعرج بالروح، أي «أنه يرتقي بمداركك إلى حيث يمكنها أن تستبصر المعاني الروحية من وراء آيات الله»؛ فيجعلك، في ذات الوقت، تستمتع بإدراك هذه الآيات وتبهج بذكره سبحانه، فتبادر إلى ردها إليه، موسعا آفاق إدراكك؛ بينما «التفكير» لا يعرج بروحك، وإنما «يسري بنفسك»؛ و«سريان النفس» يجعلك تزد الشيء المُدرك إليك، حتى كأنك سبب وجوده، مضيّقا أفق إدراكك؛ فهل يستوي من يشرح فكره في عالم الآيات، والذي يدور فكره في فلك نفسه؟

3 - أن «التفكير» يورث الرحمة، أي «أنه يجعل قلبك يرق للآيات بقدر ما يُدركها عقلك»؛ فإن إدراكك للآية، بحكم حضور ذكرك لله فيه، يزدوج بانفعالك بهذه الآية؛ إذ أن إدراكك لها يُشعرك بأن لك تأثيرا فيها، بموجب هذا الإدراك، بينما انفعالك بها يشعرك بأن لها تأثيرا فيك، بموجب ذكرك لله فيها؛ والمذكور سبحانه متجل في برحمته، فينال منها نصيب؛ في حين أن «التفكير» في الشيء إدراك يوهمك بأنك تستقل بالسلطان عليه، فلا تبالى بتأثيره فيك، بل قد يستبد بك سلطانك عليه، فلا ترى له حقا في هذا

التأثير، متوهما أنك، إن شئت أفنيته، أو إن شئت أبقيته؛ فلا يستوي الإدراك الذي يوصلك إلى الرحمة، والإدراك الذي يوصلك إلى القسوة.

4 — أن «التفكير» يورث المحبة؛ أي «أنه يجعل قلبك يتعلّق بالآيات بقدر ما يتفكّر فيها عقلك»؛ فغاية تفكّر في الآية هو التفكير في مُبدعها الأسمى؛ والتفكّر في المبدع الأسمى تحبّب إليه، سبحانه، فيرث تفكّر في الآية نصيبا من هذا التحبب؛ وعلامته أن الآية تأخذ بقلبك ولما يأخذها عقلك كأنها أقرب إلى قلبك منها إلى عقلك، فتقدّم، على إدراكك لها، شعورك بها؛ أما «التفكير» في الشيء، فغايته أن تبين قدراتك عليه ومصالحك فيه، فلا تبالى بالقرب منه إلا بالقدر الذي تختبره، مُمارسا عليه قدراتك ومستخرجا منه منافعك؛ فلا يكون ظاهر اقترابك منه، في الحقيقة، إلا ابتعادا؛ إذ لولا هذه الفوائد الظاهرة، ما همك التقرب منه؛ ولا يستوي من يتحبب إلى باطن الآيات ومن يختبر ظاهر الأشياء.

فلولا صلتني التربوية بأستاذي، ما كنت لأنتطلع إلى أن من وراء «التفكير»، وقد استغرقت فيه زمنا طويلا، بحكم تكويني الفلسفي والمنطقي، رتبة أعلى هي: «التفكير»؛ فصرت أفرّق بين سعة «الفكر الذاكر» وضيق «الفكر الناسي»، وكذا بين لطافة «الفكر العارج» وكثافة «الفكر الساري»؛ كما أفرّق بين شمول «الفكر الراحم» وقصور «الفكر القاسي»، وكذا بين سخاء «الفكر القريب» وجرّص «الفكر البعيد»؛ فجعلت أبدل قصارى جهدي في أن يكون فكري ذاكرة غير ناس، وعارجا غير سار، وراحما غير قاس، وقريبا غير بعيد.

وأما عن الصفة الثانية التي غلبت على إيماني المجرد، وهي: «النظر إلى الألوهية على أنها مجرد موضوع فكري يتعلق به الإيمان»، فمعلوم أن هذا النظر يُنزل الألوهية منزلة أي موضوع يُمكن أن يكون محلّ اعتقاد، بينما الألوهية، بموجب كونها حقيقة بلا نهاية، توجب اعتقادا لا كالاقتادات الأخرى؛ فكانت هذه الصلة التربوية حاسمة في تجديد إيماني بالله على أطوار، نازعة عنه وصف التجريد؛ وهذه الأطوار هي كالتالي:

1 — الاستغناء عن الأدلة العقلية المجردة؛ كنتُ أشتغل بالاستدلال العقلي على الوجود

الإلهي أو صفاته أو أفعاله، فعزفت عن ذلك، طالبا الاستبصار الوجداني لهذا الوجود أو هذه الصفات أو الأفعال؛ ومع ملازمتي لأستاذي، صرْتُ أجد في باطني تعلُّقا غير مسبوق بهذا الوجود أقوى من الدليل العقلي عليه، فأستقلُّ فائدة الأدلة العقلية المعهودة في الإيصال إليه، حتى إني زهدتُ فيها بالمرّة، وذلك لما عُدت أشعر به من يقين يُغنى عن كل دليل.

2 – وصل الأفعال الإلهية بالذات الإلهية؛ كنتُ أفكر في الأفعال الإلهية، مستقلةً عن الذات الإلهية، حتى إذا فرغت من التفكير في هذه الأفعال، قدَّرتُ الذات الإلهية التي أرايتها وأنشأتها، مؤمنا بوجودها وموحدًا لها؛ لكنني، بفضل هذه العلاقة التربوية، عدلت عن هذا النهج في التفكير، مستقلا فائدته لا بإطلاق، إذ يجعل السبق للأثر على المؤثّر، فضلا عن أنه يشي باحتمال الاستغناء بالتفكير في الأفعال عن التفكير في فاعلها، وهذا في غاية الفساد؛ فجعلت همّي أن أقدم «الاستبصار القلبي» للفاعل في أفعاله على «الاستدلال العقلي» على الفاعل بأفعاله.

3 – وصل الأوامر الإلهية بالأمر الأعلى؛ كنت أتعامل مع الأوامر الإلهية بغير استحضار التعامل مع الأمر الأعلى، سبحانه، غفلةً مني، كما لو لم تكن موافقتها هي موافقة الأمر الأعلى، ولا مخالفتها هي مخالفته؛ غير أن التربية الخُلُقِيَّة عملت على إخراجي من هذه الغفلة الشنيعة، ناقلة تعاملي من النطاق العقلي المجرد إلى النطاق الوجداني الحي، فجعلت تعلُّقي بالأمر الأعلى يتقدم عملي بأوامره، حتى إذا قمت بهذه الأوامر، استشعرت بأني قمت بها على مرأى منه.

4 – وصل المعرفة بالكائنات بالمعرفة بالمكوّن، سبحانه؛ كنت أنظر في الكائنات، ذواتا كانت أو أشياء، باستقلال عن العلاقة بالحق سبحانه كما لو أن صحة النظر فيها أو المعرفة بها لا توجب اعتبار هذه العلاقة، على الرغم من إيماني بأنه لا وجود لها بغير إيجاد الخالق سبحانه؛ فأصبحت، بفضل هذه الصلة التربوية، أعتبر أن المعرفة بالكائنات لا تستقيم ولا تكتمل، بل تصير مُضَرَّة ومُفسدة، متى لم تُوصَل بالمعرفة بالمكوّن، ذاتا وصفات وأفعالا.

5 - اعتبار النظر الإلهي؛ كانت علاقتي بالله تغلب عليها الصفة السمعية؛ إذ كنت أنظر إلى الأوامر الإلهية على أنها نزلت سمعا وتواترت سمعا ووصلت إلى سمعا؛ والعمل بالأمر المسموع يكون عرضة لغفلة السامع أو جهله لغياب الأمر به عن قلبه أو ذهنه؛ لكن التربية الخُلُقِيَّة جعلتني أجاهد نفسي كي أخرج من هذه الغفلة، فأستحضر الأمر الأعلى عند الالتئام بأمره، متفكرا في نظره تفكري في سمعه؛ بل أصبحت أتفكر في هذا النظر الإلهي الذي لا نهاية لمداه، محيط بكل شيء، بل أضحى لا شيء أحب إليّ من هذا التفكير.

6 - التوسط بالشاهد الأعلى؛ كنت أتوسّل بالحق سبحانه فيما يُلمّ بي من أحداث، مستغيثا به أو مستعينا، غير أنه لم يكن يحضرنى في هذا التوسّل أنه ينظر إليّ بقدر ما كان يحضرنى أنه يسمعنى، فضلا عن أني لم أكن أُلجأ إلى هذا التوسّل إلا عند الشعور بالحاجة؛ بينما الصلة التربوية صرفتني عن هذا التصور الضيق للتوسّل بالله، فجعلتني أسعى إلى أن أقرن التوسّل بالله بالنظر الإلهي، وأصِف الحق سبحانه بـ«الشاهد الأعلى»؛ إذ لا يُتوسّل به سامعا فحسب، بل أيضا شاهدا؛ كما جعلتني أجتهد في توسيع مفهوم «التوسّل»، بحيث يشمل كل شيء؛ فلا يُتوسّل بالشاهد الأعلى في الحاجات فقط، بل يُتوسّل به أيضا في الكمالات؛ فصُرّت إلى استبدال مفهوم «الواسطة» الأعم بمفهوم «الوسيلة» الأخص؛ فلا شيء، كائنا ما كان، إلا ويتوسط، في كليته، بالشاهد الأعلى؛ إذ لا جانب من جوانب هذا الشيء يقوم بغير وساطته، سبحانه، إيجادا وإمدادا؛ فالشاهد الأعلى هو قوام كل شيء.

7 - التعلق بالأسماء الحسنى؛ كنتُ أوقن بعظمة الأسماء الحسنى، ومع يقيني بهذه العظمة، لم يتجاوز تصوّري لها كونها أسماء للصفات الإلهية، فكان إيماني بها إيمان المقلّد؛ غير أن التربية الخُلُقِيَّة جعلتني أتعامل معها لا تعامل الناظر فيها، وإنما تعامل الذاكر لها والداعي بها؛ فاكشفت أن بين «النظر في الأسماء الحسنى» وبين «الذكر لها» بونا شاسعا كأنهما ضدان؛ إذ النظر المجرد فيها يبعدك عن حقيقتها ولو أنه يقفك على بعض معانيها، بينما الذكر الحي لها يقربك من هذه الحقيقة، حتى كأنك لم تكن تعرف معانيها؛ وعلامة هذا القرب هو أنك تجد لذة خاصة في ذكرها، كما أن قلبك يتعلق بها، حبا فيها؛

فيثمر هذا القرب تغيراً عميقاً في النظر، إذ يتسع بما لم يسبق له، مفتحة آفاقه ومتأصلة أبعاده؛ فزاد يقيني بأنه لا سبيل إلى تجديد الإنسان، إيماناً وأخلاقاً، إلا بأن تتشبع روحه بالأسماء الحسنى، إذ أن الأمداد الإلهية التي يتلقاها إنما تأتيه بطريق التجليات التي تكون لهذه الأسماء العظمى.⁽¹⁾

إلى الأمام الرزق من الله تعالى
على الرحمة والهدى من الله تعالى
من الله تعالى على الرزق من الله تعالى
الرحمة من الله تعالى على الرزق من الله تعالى
الهدى من الله تعالى على الرزق من الله تعالى
الهدى من الله تعالى على الرزق من الله تعالى
الهدى من الله تعالى على الرزق من الله تعالى
الهدى من الله تعالى على الرزق من الله تعالى

وأما عن العلاقة الثانية، وهي علاقتي بنفسي، فقد كانت «علاقة تعلق بما تعلم، وتطلع إلى ما تجهل، فضلاً عن همّ المصير إلى لقاء الله، يوم تُعرض عليه الأعمال»؛ فكان للتربية الروحية أكبر الفضل فيما أصبحت عليه؛ إذ تولاني أستاذاً بما لم يتولني به أحد قبله، توجيهها وتقويها، رفقا وصبرا، متقلبا مع أطواري بما يخرجني من الأفضل إلى الأفضل؛ ولئن كنت لا أحتاج إلى عرض آثار هذه التربية في النفس، لأنها نتائج معلومة،

(1) أهداني أستاذاً سيدي حمزة بن العباس نسخة من كتاب دلائل الخيرات في سنة 1997، وهذه صورة للإهداء الذي حرره بيده، ونصه هو: «إلى الأخ الروحي والفيلسوف الكبير سيدي طه عبد الرحمن أهدي لسيادتكم هذه المجموعة من الصلاة على النبي المختار المسماة بدلائل الخيرات متعني الله وإياكم بما فيها من المعاني والأسرار، حصنا منيعا لكم ولسائر أفراد أسرتم الكريمة، إنه سميع مجيب، والسلام».

فإني أذكر هنا بعض الآثار التي تخصني، والتي نفذت إلى الجانب المعرفي من تكويني، وهي كالآتي:

1 - العناية الخاصة بالقيم الأخلاقية؛ كان اهتمامي بالقيم الأخلاقية مبكراً، إلا أنه لم يبلغ أقصاه إلا مع التجربة الروحية؛ إذ أن ما شاهدت عليه الربّي من سامي الخصال أبهرني أيماً إبهار، حتى كنت لا أصدّق أن يكون في الناس نظيره، فانجذبت إليه، وامتلاً قلبي بحبه؛ كما أن ما لاحظته في تعامل تلامذته فيما بينهم من حميد الصفات، نكرانا للذات وخدمة للغير، جعلني أتعلق بهم، وأستصعب وجود أمثالهم؛ بل إن ما عاينته، في نفسي، من تحوّل في صفاتي أثمرته مجالستي لأستاذي ومخالطتي لتلاميذه ومواظبتي على أذكاري جعلني أتعجب من أمري كيف كنت وكيف صرت.

وتأكّد لي أن قصد المربي لم يكن مجرد تغيير صفات التلميذ، معالجا له من أمراضه الخلقية، حتى إذا تغيّرت هذه الصفات، صار فردا صالحا لنفسه ولمجتمعه، وإنما كان قصده أن ينشئ لديه «ملكة خُلقية» إلى جانب ملكاته المعرفية كالملكة العقلية أو الملكة الحسية؛ وفي هذا دلالة على أنه يسعى إلى أن يحصل تلميذه القدرة على التكيف الأخلاقي مع الظروف الحضارية المستجدة، مبدعا من نفسه السلوك الأخلاقي المناسب لدفع مساوئ هذه الظروف، وأمثالها من الآفات المنظورة؛ فلا يحتاج، إذ ذاك، إلى من يسترشد به أو يستفتيه في التصرف الأخلاقي الملائم؛ هذا، بالإضافة إلى المناعة الخاصة التي تورّثها له هذه الملكة.

فأيقنت، إذ ذاك، أن كمال الإنسان ليس في مكاسبه، ولا في معارفه، وإنما في أخلاقه؛ وبنيت على هذا اليقين نتائج ثلاثا اتخذتها أصولا للأخلاق:

أولاهها، أن ماهية الإنسان تتحدد بالأخلاق، على أساس أن هذه الماهية ليست جامدة على صورة واحدة، وإنما تتسع أو تضيق على قدر تخلق الإنسان؛ فإن زاد التخلق، اتسعت الماهية، وإن نقص، ضاقت.

والثانية، أن الأخلاق لا تنحصر في أوصاف أو أفعال مخصوصة، وإنما تشمل النشاط الإنساني بسائر جوانبه، جلّها ودقّها، جليّها وخفيّها.

والثالثة، أن أحكام الشريعة الإسلامية مبنها، أصلا، على الأخلاق، تكريبا للإنسان؛ فمن عمل بحكم من أحكامها، واقفا عند صورته، ومفوتا الخلق أو الأخلاق التي في ضمنه، فقد أخل بالمقصد من هذا الحكم.

2 - الأصل الأسماي للقيم الأخلاقية؛ لئن شُغلت بأهمية الأخلاق في تحديد ماهية الإنسان، فإن تفكرّي في بعض الأسماء الحسنى المضمّنة في الأوراد العامة والخاصة جعلني أسلم بما تردّدت في التسليم به من قبل، وهو القول بـ«أخلاق الله»، ولو أي كنت أسلم بإطلاق بأن له صفات تدلّ عليها أسماؤه، وذلك لتوهّمي بأن هناك فروقا بين «الصفات» و«الأخلاق» كأن تكون الصفات ثابتة والأخلاق متغيرة، والتغير مستحيل في حقه، سبحانه وتعالى؛ ولا أزال أتفكر في كمالات هذه الأسماء وتجلياتها، جمالا وجلالا، باذلا وسعي في القيام بما وظفه عليّ المربي من أذكار، حتى أفضى بي هذا التفكر إلى النتائج الآتية:

أولها، أن أفضل ما كرم به الحق سبحانه الإنسان هو أنه خلّق فيه القدرة على التحلي بمكارم الأخلاق، إذ جعل تطهيره وتركيبه لا يتوصّل إليهما إلا بتحصيل الأخلاق.

والثانية، أن القيم الأخلاقية مأخوذة من الأسماء الحسنى أخذا مباشرا، أي استبصارا لا استدلالا، إذ أن هذه الأسماء تدل على أكمل الكمالات الإلهية، والقيم إنها هي عبارة عن اسم آخر للكمالات.

والثالثة، أن الأمانة التي حملها الإنسان - بموجب التفضيل الإلهي له على سائر الكائنات - تعلقت بالقيم الأخلاقية، بحيث يكون الإنسان مأمورا بإقامتها باعتباره مربوبا.

والرابعة، أن هذه القيم الأخلاقية ضمنت في أحكام الشريعة، فيستدل على وجودها بهذه الأحكام؛ فما من حكم شرعي إلا وتحتة قيمة أو أكثر ينبغي إقامتها بإقامة هذا الحكم، فتكون الأحكام الشرعية، في نهاية المطاف، عبارة عن تجليات للأسماء الحسنى.

والخامسة، أن العلاقة الأخلاقية التي تربط الإنسان بأي شيء من الأشياء هي علاقة ذات طبيعة اثمانية غير امتلاكية، فينبغي للإنسان أن يضيف هذا الشيء، لا إلى نفسه،

وإننا إلى ربه؛ إذ أن هذا الشيء، إما أنه قيمة من القيم، وإما أنه متقوم بإحدى هذه القيم؛ وفي كلتا الحالتين تكون لهذا الشيء صلة بالأسماء الحسني، نظرا لأن القيم الأخلاقية مستمدة أصلا من هذه الأسماء.

3 - تأسيس المعرفة على القيم الأخلاقية؛ كنت أعتقد اعتقاد الجمهور بأن تقدّم الأمم منوط بتحصيل المعرفة العلمية والمهارة التقنية؛ لكن التربية الخُلقية ما لبثت أن شككتني في هذا الاعتقاد السائد لتنتهي بنزعه من قلبي كليا، إذ صرت مقتنعا على التدريج بالمسائل التالية:

أولاهما، أن إناطة التقدم بالتحصيل العلمي التقني لا يستقيم إلا إذا تأسّس هذا التحصيل على القيم الأخلاقية؛ أما إذا لم يتأسس عليها، فإنه يكون سببا في تأخر الأمم؛ إذ، على الرغم من ازدهار ظاهر الحياة فيها، يبقى باطنها خرابا لتردي معنى «الإنسانية» فيها، فيختل نظام الحياة فيها.

والثانية، أن الأمم بقدر ما تتقدم علميا وتقنيا، تحتاج إلى تقدّم أخلاقي يضاهي هذا التقدم المادي؛ فكلما زاد تقدمها في المعرفة والمهارة، زادت حاجتها إلى الممارسة الأخلاقية، حتى تقدّر على التصدي للآفات التي قد تنجم عن هذا التقدم المادي.

والثالثة، أن التقدم العلمي والتقني يضر بالتقدم الأخلاقي متى كانت القيم التي يأخذ بها قيما مضادة للقيم الأخلاقية، بينما التقدم الأخلاقي لا يضر بالتقدم العلمي والتقني، ذلك لأن ضبطه بالقيم الأخلاقية لا يعنى تقييد جوانبه التي تنفع الناس، وإنما تقييد جوانبه التي تضرهم، بحيث يحفظ التقيّد بهذه القيم رقي الإنسانية، كما يعيد توجيه العلم والتقنية إلى فتح آفاق جديدة وسبر أغوار أخرى، موسّعا نطاق البحث ومجال التطبيق، لا مضيّقا لهما.

والرابعة، أن التقدم الأخلاقي مقدّم على التقدم العلمي والتقني، ذلك أن هدف التقدم الأخلاقي هو تجديد روح الإنسان، بينما هدف التقدم العلمي التقني هو إشباع شهوات الجسم؛ وتجديد الروح مقدّم على إشباع الشهوات؛ ثم إن التقدم الأخلاقي يستغرق وقتا طويلا قد يمتد لأجيال، لأنه تحوّل يحصل في داخل الإنسان، بينما التقدم

العلمي التقني لا يستغرق مثل هذا الوقت، لأنه تزئِن يحصل في ظاهر الإنسان؛ والتحول الداخلي الذي يستغرق الوقت مقدّم على التزئِن الخارجي الذي لا يستغرقه.

وأما عن العلاقة الثالثة، وهي علاقتي بالآخر — والمراد بالآخر هنا هو المخالف — فقد كانت «علاقة تعاملٍ لا أتنازل فيها عن الانتصار للدين بالأدلة العقلية، مهما كانت عقيدة المخالف، حتى ولو أفضى ذلك إلى انقطاع الصلة بيني وبينه»؛ غير أن التربية الخُلُقِيّة زودتني بمزيد الأدلة لهذا الانتصار، وهي على نوعين: أحدهما، أدلة عقلية أرقى من الأدلة العقلية المجردة التي تعودت على استعملها، كأنها أذكاري فتحت طرقا استدلالية جديدة لأفكاري؛ والثاني، «أدلة» وجدانية لا تقل تأثيرا في الآخر عن الأدلة العقلية، هذا إن لم تتعدّها في هذا الأثر؛ وقد كان لها دور كبير في تغيير نظرتي إلى الأدلة العقلية المعهودة، إذ أجد تارة أنها تضعف عن منافسة الأدلة الوجدانية؛ وتارة أنها تقدّر على تقريب هذه الأدلة الوجدانية إلى الآخر؛ فاجتهدت في الجمع بينهما، بحيث تحتفظ الأدلة العقلية، على بنائها المرصوص، بمُسحة وجدانية أثارت انتباه القراء؛ وحسبي أن أذكر بعض الجوانب في هذه النصرة للدين التي ازدوج فيها الدليل البرهاني بالفهم الوجداني من غير أن يضر المضمون الوجداني بالصورة البرهانية مطلقا، وهي كالآتي:

1 — الردُّ على محو الدين من الحياة؛ معلوم أن الآخر سعى، ولا يزال يسعى، إلى أن يَمْحو آثار الدين من الحياة النشطة للإنسان بكل الطرق المتاحة، بلا اعتبار لحقّ، ولا لخلق، إن إحداثا لتفاريق في مجال الثقافة أو اتخاذا لإجراءات وقوانين في مجال التدبير أو ممارسة لضغوط وإغراءات في مجال السياسة أو اختلافا لذرائع وكيانات في مجال الاستخبارات؛ ولما كان مقصد المقاصد من الدين، في التربية الخُلُقِيّة، هو تقوية الصلة بالله على اختلافٍ في مراتبها، كان لا أشد إيلاما لي، ولا أبغض إليّ، من أن أرى الإنسان، أيا كان، قد قطع صلته بخالقه ورازقه، مؤثرا حياة جسده على حياة روحه؛ لذلك، استخدمت مفهوم «التوسط»، معبرا عن هذه الصلة التي تربط الإنسان بربه، ومتوسلا بها في إبطال دعاوى محو الدين التي يقول بها الآخر، وكذا في الاستدلال على

ضرورة هذه الصلة من وجوه مختلفة، منها أن الإنسان موسوط بربه في كل شيء، إذ هو الذي يُقدِّره على ما قَدَّر عليه؛ ومنها أيضا أن الطريق إلى ربه أقرب من الطريق إلى نفسه، إذ هو الذي يوصله إلى نفسه؛ ومنها كذلك أن نظرَ ربه إليه هو مصدر حفظه، إذ هو الذي يمدّه بأسباب الهداية والتزكية.

2 - الرَّدُّ على محو الأخلاق من السياسة؛ معلوم أن الآخر سعى إلى محو الأخلاق من السياسة سعيه إلى محو الدين من الحياة؛ ويبدو أنه أفلح في هذا المسعى بما لم يفلح في سابقه، مقررًا مقولة طارت في الناس كل مطار، حتى صار المتسبب إلى الدين، هو نفسه، يقول بها قول الآخر بها كأنها الحق المين، وهي: «أن السياسة مصالح، والمصالح لا أخلاق معها»؛ وهذا في البطلان لا مزيد عليه؛ وقد حملني التزامي بالتربية الروحية على التفكير طويلا في الباعث الذي حمل الناس على هذا الاعتقاد الفاسد، حتى أصبح العالم كله يبنى عليه مواقف من الأحداث وعلاقاته بين الدول، متقلبا فيها بين عشية وضحاها؛ فعلمتُ أن هذا الباعث إنما هو «حب التملك»، ويتجلى هذا الحب في السياسة بما لا يتجلى به في غيرها؛ فإذا قيل: «السياسة مصالح»، فالمراد أن «السياسة تملكُ»، ولا يعسر «اعتبار الأخلاق» أو «حفظ الصلاح» في شيء عُسِرَ في «التملك»؛ فكان القائل قال: «السياسة تملكُ بلا صلاح» أو قال «السياسية مصالح بلا صلاح»، و«المصلحة بلا صلاح» عبارة عن «مفسدة»، فكانه، في نهاية المطاف، قال: «السياسة مفسدة»؛ ثم شغلني مفهوم قرآني عظيم، وهو «الأمانة»، فوجدت أنه لا أفضل، ولا أقدر منه على دفع حب التملك، معيدا الاعتبار إلى الأخلاق في مجال التدبير الإنساني؛ فأذكر هاهنا بعض الأدلة على ضرورة الأخلاق للسياسة:

أولها، أن الائتمان علاقة أخلاقية تُثلى بين أطراف ثلاثة: «المؤتمِن» و«المؤتمِن» و«المؤتمِن عليه»؛ إذ أن الأصل في العلاقة الأخلاقية أن تجمع بين ذاتين على الأقل، بحيث يكون على كليتهما أو على واحدة منهما واجب أو أكثر؛ فواضح أن الائتمان يوجب على الذات المؤتمنة حفظ الشيء المؤتمن عليه إلى حين أن تسترده الذات المؤتمنة، بينما الامتلاك علاقة بين «ذات» و«شيء» تجعل للمالك كل الحقوق على الشيء المملوك، مع العلم بأن الذات، متى مُلِكت، خرجت عن صفة «الذات» إلى صفة «الشيء»، فيخلو

الامتلاك من تقدّم الواجب المورث للخلق على الحق.

والثاني، أن الائتمان يوجب عليك أن تنسب تدبيرك، طريقة ونتيجة، لا إلى نفسك، وإنما إلى المدبّر الأعلى، فتشعر بأن تدبيرك إنما هو فضلٌ منه عليك، ولا يوجب لك حقاً عليه، بل، على العكس، يوجب عليك أن تشكر له جميل فضله عليك؛ ولا أدل على التخلّق من الشعور بالفضل، إذ أن الشعور بالفضل شعور بـ«الإحسان»، والإحسان عبارة عن أسمى رتبة أخلاقية؛ فأين من هذا ما يجده المالك في نفسه من الإحساس بالاستثثار بالشيء! فلا أبعد عن التخلق من الاستثثار، إذ أنه إحساس بـ«الأثرة»، والأثرة عبارة عن قيمة مضادة للأخلاق!

والثالث، أن الائتمان يُضفي على التدبير السياسي لباس الأمر المسؤول عنه، في حين الامتلاك يضفي عليه لباس الحظ؛ وشتان ما بين «المسؤولية» و«المحظوظية»، إذ الأمر المسؤول عنه عبارة عن واجب لا حق معه إلا من باب الفضل، فيكون «المسؤول شاكراً لهذا الفضل، بينما الحظ عبارة عن حق لا واجب معه إلا من باب الإكراه، فيكون المحظوظ ناقماً على هذا الإكراه؛ فلو كانت السياسة تُمارَس على أنها «مسؤولية اثتمانية»، لكان رجالها يتنافسون في التنازل عنها بعضهم لبعض، تقديرًا منهم لثقلها وخوفاً من التقصير في تحمّلها، فيكون تنافسهم هذا سلوكاً أخلاقياً صريحاً، وتكون السياسة في حقهم عبارة، لا عن «مصالح»، وإنما عن «إصلاحات»، والإصلاح عمل أخلاقي واضح لا غبار عليه؛ أما وأن السياسة تُمارَس على أنها «محظوظية امتلاكية»، فإن رجالها سوف يظلون يتصارعون على الاحتفاظ بمكاسبهم والزيادة في حظوظهم، لا يُقدّرون مدبراً أعلى ينظر إليهم، ولا يعبؤون بخلق يزينهم.

3 - الردُّ على محو الأخلاق من النفس؛ معلوم أن الآخر سعى إلى محو الأخلاق من النفس سعيه إلى محوها من السياسة وإلى محو الدين من الحياة؛ وقد سلك في مسعاه الجديد غير مسلكه في السعّين السابقين، إذ اقتصر في هذين السّعّين الأخيرين على دعاوى وتقريرات أشبه بالاعتقادات الفكرانية (أي الإيديولوجية) منها بالتحقيقات العلمية؛ في حين اتخذ مسعاه الجديد، أي محو الأخلاق من النفس، صورة البناء العلمي، متمثلاً

فما يُعرف باسم «علم التحليل النفسي»؛ فزعم أهله أن النفس تأذت كثيرا بالكبت الذي مارسه الأوامر الأخلاقية على شهواتها، فأصيبت بأسقام باطنة لا يمكن معالجتها إلا برفع الكبت عن هذه الشهوات، ولا رفع لهذا الكبت إلا بنزذ الأوامر الأخلاقية؛ ولما كانت التربية الخُلُقِيَّة التي تلقيتها تدور، أساسا، على معالجة أمراض النفس، فقد استفدت منها في المقايسة بين النوعين من أمراض النفس: «أمراض النفس التحليلية» التي لا تعالج إلا بإطلاق الشهوات و«أمراض النفس الأخلاقية» التي لا تعالج إلا بضبط الشهوات؛ وبعد التفكّر في هذه المقايسة، تبيّن لي أن أهل التحليل يداوون الأمراض النفسية بأمراض أخلاقية شرّ منها، إذ تقوم على إنساء النظر الإلهي؛ بينما التربية الخُلُقِيَّة تداوي الأمراض النفسية بعلاجات أخلاقية لا أنجع منها، إذ تقوم على التذكير بالنظر الإلهي؛ وقد أطلقتُ على «النظر الإلهي» اسم «الشاهدة الإلهية»؛ فأسوق هنا بعض الأدلة على ضرورة الأخلاق للنفس، وهي كالآتي:

أولها، أن الشاهدة الإلهية تفيد أن الحق سبحانه ينظر إلى خَلْقِه نظرا يعمّهم جميعا؛ وهذا النظر، أصلا، «رحيم» بهم؛ وبقدر ما يتعلق الإنسان بهذا النظر الإلهي، ينال من هذه الرحمة العامة؛ فإذا قوي هذا التعلق لدى الإنسان، زادت قسمته من الرحمة، وإذا ضعف، نقصت هذه القسمة؛ ومن آثار الرحمة وجود الشّفاء؛ فيلزم أن الذي يتعلق بنظر ربه إليه، لا محالة أنه يظفر بشفائه، لأنه شفاء روحي، إذ شفاؤه يكون في شعوره بالقرب من ربه؛ بينما الذي لا يتعلق بهذا النظر الإلهي كالمريض التحليلي لا يزداد إلا مرضا، حتى ولو أشبع كل شهواته، بل إن هذا الإشباع علامة على تضاعف مرضه.

والثاني، أن التعلق بالنظر الإلهي يورث الحياء؛ ومتى وُجد الحياء، ارتفع الشعور بقهرية الأوامر، وحل محله الشعور بالتقصير؛ إذ أن الذي يستحي من ربه يشعُر بالإجلال له وبأحقّيته بالطاعة، فيبادر إليها، وهو مختار لها ومرتاح بها؛ والمتعلق بنظر ربه إليه يلازمه الشعور بالحياء منه؛ والحياء أصل الأخلاق، حتى إن لكل خلق قسطا منه؛ فيحصل المتعلق بالنظر الإلهي على تزكية نفسه بقدر حيائه؛ وليس هذا فحسب، بل أيضا إن حيائه من ربه يجلب له رحمة خاصة، فضلا عن الرحمة العامة؛ وفي هذه الرحمة الخاصة من الشفاء ما ليس في الرحمة العامة، فيكون المتعلق بالنظر الإلهي قد أضاف إلى التزكية التي يورثها

له حياةُ التزكية التي أمدته بها هذه الرحمة الخاصة، متمتعاً بتزكية على تزكية وشفاء على شفاء؛ فأين من هذا التخلق أو العلاج وضعُ المريض التحليلي الذي لا حياء له، بل يزداد تدسيةً على تدسية ومرضا على مرض!

والثالث، لَمَّا كان طالب العلاج الروحي يتعلق بالنظر الإلهي، جاز أن يُنسيه هذا التعلق الصلة التي له بنظره إلى الأشياء؛ ومتى تذكّر هذه الصلة، فإنه لا يتذكرها إلا وهو متوسّل بنظر ربه إليه؛ فلولاً نظر ربه إليه، ما نظر إلى ما نظر إليه؛ فنسيانه لنظره يجعله قائماً بنظر ربه إليه، وتذكّره له يجعله متوسطاً بهذا النظر الإلهي، فيكون في كلتا الحالتين، على اختلاف رتبتهما، قد قطع شوطاً هائلاً في تزكية نفسه؛ وكما أن لطالب العلاج الروحي صلة بالنظر، فكذلك للمريض التحليلي صلة بالنظر، ذلك لأنه يشعر بأن نظره الشهوي قد انفصل عنه بالمرة، وأخذ يراقبه من خارج، بل يشعر بأن هذا النظر الخارجي صار يملكه، قاهراً لإرادته، مجبراً له على إتيان أفعال قد تسبب في هلاكه، كأن هذا المريض المملوك، بتحدّيه للنظر الإلهي الرحيم، مُكرّ به أيما مكر، فاستبدل به نظراً رجبياً تردّى به إلى أسفل سافلين.

وأما العلاقة الرابعة، وهي علاقتي بالعالم، فالمقصود بها علاقتي بمختلف الكائنات التي تملأ العالم، أحياء كانت أو أشياء؛ ولا يخفى أن هذه العلاقة تتكون من ثلاثة عناصر أساسية، وهي: «الكائن» و«العقل» و«العمل»، إذ أن العلاقة بـ «الكائن»، إما أن تكون علاقة نظرية، أي «عقلاً» أو علاقة تطبيقية، أي «عملاً»؛ وقد بلغ تفاعل معرفتي العلمية وتجربتي الروحية في مقاربتني لهذه العناصر الثلاثة درجة التداخل الكامل؛ فلا يفترق، فيها، جانب الآثار المعرفية التي يوصل إليها «الاستدلال العقلي» — أو قل «الدليل البرهاني» — وجانب الآثار الروحية التي يوصل إليها «الاستبصار القلبي» — أو قل «الفهم الوجداني» — ولو أن الدليل يُعرّف بصورته، والفهم يُعرف بمضمونه، ذلك أن الصورة الاستدلالية أضحت، عندي، تحمّل المضمون الروحي حملها للمضمون المعرفي، كما أن المضمون الروحي أضحى، عندي، يقبل الصورة الاستدلالية قبول

المضمون المعرفي لها؛ وفي هذا دلالة واضحة على أن الحدود والفروق التي أقامتها الحضارة المعاصرة بين الطرفين هي حدود وفروق مفتعلة بما جعلها تعاني، على الدوام، من العواقب الوخيمة لهذا الافتعال، علما بأن أحد مظاهره الفاضحة هو تجزئة الإنسان؛ فأذكر هنا بعض الجوانب من مقاربتني للعناصر الثلاثة المكوّنة للعلاقة بالعالم، والتي يتداخل فيها «الظاهر» بـ«الباطن»، بناء على أن الانتقال من الظاهر إلى الباطن عبارة عن استدلال، كما تتداخل فيه «الفكرة» بـ«الفطرة»، بناء على أن الفطرة عبارة عن الذاكرة الروحية التي تحتزن معاني التبعّد لله التي اطلّع الإنسان عليها في عالم الغيب.

1 — الكائن باعتباره مراتب إيمانية؛ لقد كان تصوّري لمفهوم «الكائن» متأثرا بالتصور المتداول له؛ إذ يجعل منه إما «ذاتا فاعلة» أو «موضوعا مفعولا به»، بحيث يكون الموضوع واقعا تحت تصرّف الذات، ومكشوفاً لها لا يخفى منه إلا ما لم تتوصّل فيه بَعْدُ إلى الوسائل القادرة على تجليته؛ إلا أن تجربتي التربوية جعلتني أوسّع هذا التصور الضيق، فصرت أنظر إلى الكائن، لا على أنه عبارة عن مراتب وجودية فحسب، بل أيضا عبارة عن مراتب إيمانية؛ وجاء هذا التوسيع على أطوار ثلاثة:

أحدها، أن الكائن، في مرتبته الإيمانية الأولى، ينزل منزلة «علامة»؛ وحدّ «العلامة» أنها شيء ظاهر للعيان يدل على وجود شيء غير ظاهر للعيان بذاته دلالةً توافق الفطرة أو تخالفها؛ فتتخذ هذه الدلالة صورتين اثنتين؛ إحداها، صورة ناقصة يخالف فيها المُستدِلُّ فطرته، فيكون استدلاله على وجود المدلول عليه استدلالاً ظنياً؛ والثانية صورة كاملة يوافق فيها المُستدِلُّ فطرته، فيكون استدلاله على وجود المدلول عليه استدلالاً قطعياً؛ والمرتبة الإيمانية للعلامة تقضي بأن يَقْطَعَ المُستدِلُّ بوجود المدلول عليه، وهو الكائن الأعلى، أي أن يَعْلَمَ أنه الحق سبحانه؛ وعلى هذا، فإن العلامة، بالإضافة إلى هذا المُستدِلِّ، ليست شيئاً موجوداً أو حقاً، فقط، بل إنها على قدر وجودها، تدل على وجود الكائن الأعلى، فيكون لها من الوجود على قدر دلالتها على الحق، سبحانه؛ أو قل إن المُستدِلِّ، في هذه الرتبة الإيمانية الأولى، يعتبر أن العلامة تدل دلالة قطعية على الكائن الأعلى، متجلياً بـ«حَقَانِيته».

الثاني، أن الكائن، في مرتبته الإيمانية الثانية، ينزل منزلة «آية»؛ وحدّ «الآية» أنها شيء ظاهر للعيان يدل على وحدانية شيء غير ظاهر للعيان بذاته دلالة توافق الفطرة أو تخالفها، أي أن «الآية» تزيد على «العلامة» بالاستدلال على عدد المدلول عليه، إن واحدا أو أكثر؛ فتتخذ هذه الدلالة الثانية، أيضا، صورتين؛ إحداها، صورة ناقصة يخالف فيها المُستدلُّ فطرته، فيكون استدلاله على وحدانية المدلول عليه استدلالا ظنيا؛ والثانية صورة كاملة يوافق فيها المدرك فطرته، فيكون استدلاله على وحدانية المدلول عليه استدلالا قطعيا؛ والمرتبة الإيمانية للآية تقضي بأن يَقْطَعَ المُستدلُّ بوحداية المدلول عليه، وهو الكائن الأعلى، أي أن يَعْلَمَ بأنه واحد لا شريك له سبحانه؛ وعلى هذا، فإن «الآية»، بالإضافة إلى المُستدلِّ، لا تدل على الحق شأن «العلامة» فحسب، بل أيضا تدل على الوحدانية؛ فـ«الآية»، بالنسبة إليه، عبارة عن الكائن الذي يشهد بوحداية الحق، جل جلاله، أو قل إن المُستدلِّ، في هذه الرتبة الإيمانية الثانية، يعتبر أن «الآية» توجب إدراك الحق، متجليا بـ«وحدانيته».

والثالث، أن الكائن، في مرتبته الإيمانية الثالثة، ينزل منزلة «أمانة»؛ وحدّ «الأمانة» أنها شيء ظاهر للعيان يدل على قيم يتجلى به شيء غير ظاهر للعيان بذاته، دلالة توافق الفطرة أو تخالفها، أي أن «الأمانة» تزيد على «الآية» بالاستدلال على كيفيات المدلول عليه؛ فتتخذ هذه الدلالة الثالثة، هي الأخرى، صورتين؛ إحداها، صورة ناقصة يخالف فيها المُستدلُّ فطرته، فيكون استدلاله على قيم المدلول عليه استدلالا لا يتوسل بذكر أسمائه التي هي مصدر القيم؛ والثانية صورة كاملة يوافق فيها المدرك فطرته، فيكون استدلاله على قيم المدلول عليه استدلالا يتوسل بذكر أسمائه التي هي مصدر القيم؛ والمرتبة الإيمانية الثالثة للأمانة تقضي بأن يَقْطَعَ المُستدلُّ بضرورة ذكر أسماء المدلول عليه، وهو الكائن الأعلى، أي ذُكِرَ أسمائه الحسنَى؛ فها هنا، المستدل ذاكر والحق سبحانه مذكور؛ وعندئذ، تفتح له آفاق المعرفة الإلهية، ذاتا وصفات وأفعالا؛ فيكتسب حقائق روحية ومثلا عملية مستمدة من هذه المعرفة الإلهية؛ وهذه الحقائق الروحية والمثلية العملية تكون بمنزلة قيم عليا ينبغي أن يتحقق بها في أعماله ومعاملاته، أي بمنزلة «القيم الأخلاقية» التي تتقوّم بها كل التصرفات؛ وعلى هذا، فإن «الأمانة»، بالإضافة

إلى المُستدِلِّ، لا تدل على وحدانية الحق شأن «الآية» فحسب، بل أيضا تدل على القيم الأخلاقية المأخوذة من الأسماء الحسنى؛ فـ«الأمانة»، بالنسبة إليه، عبارة عن الكائن الذي يحفظ القيم الأخلاقية التي تنجلي بها أسماء «الحق» في آياته؛ أو قل إن المدرك، في هذه الرتبة الإيمانية الثالثة، يعتبر أن الأمانة توجب إدراك الحق الواحد، متجليا بـ«مذكوريته».

2 — العقل باعتباره وجدانا؛ كان تصوّري لمفهوم «العقل» متأثرا بالتصور المتداول له؛ إذ يجعل منه إدراكا مجردا مضادا للإدراك الحسي الذي هو إدراك مشخّص، مع إكبار الإدراك العقلي واحتقار الإدراك الحسي؛ لكن تجربتي التربوية كانت عاملا حاسما في تطور نظرتي إلى العقل، إذ أن تلاوتي لكتاب الله جعلتني أقف طويلا عند مختلف الألفاظ الدالة فيه على الإدراك، عقليا كان أو حسيا، مجتهدا في الانسلاخ من التصورات المتداولة أو الموروثة عنها، وهي كثيرة كألفاظ «التفكير» و«التدبر» و«التذكر» و«الاعتبار» و«الفقه» و«العلم» و«العقل» و«النظر» و«السمع» و«القلب» و«اللب» و«البصيرة»، فتوصلت إلى نتائج لا أزداد مع مرور الأيام إلا يقينا بصحتها أورد هنا بعضها على سبيل المثال، وهي كالتالي:

أ. الأصل في العقل أنه فعل روحي؛ ذلك أن العقل لا يصدر، كما يقال، عن الدماغ كأنها هو المحل الذي يقيم به؛ فقد تقيم به بعض أدواته أو بعض آثاره، لكن حقيقته تقوم في الذات الكلية المحددة للإنسان، وهي روحه المودعة في قلبه، بحيث يكون العقل تجليا من تجلياتها، وبالتالي يحمل من آثارها ما يدل على ما تدل عليه؛ ومعلوم أن الروح تدل على بارئها سبحانه وتعالى، فيلزم أن العقل يدل على بارئه في كل شيء يتعلق به؛ ثم لما كانت الروح لا تدل على خالقها فحسب، بل إنها، أيضا، بحكم أنها نفخة من روحه، تذكّره بغير انقطاع، فقد لزم أن يكون العقل ذاكرا للخالق في كل شيء يعقله ذكر الروح له؛ فيتبين أن الأصل في العقل أن يكون فعلا روحيا ذاكرا للذي خلقه؛ فلو أن الإنسان باشر التعامل مع الأشياء بهذا العقل الروحي، لكان، وهو يتعامل مع هذه الأشياء، اكتشافا لها وإطلاعا عليها وانتفاعا بها، يتقلب بين الإسراء إلى مواطن الذكر والمعراج إلى عالم الملكوت؛ ولكن الإنسان المعاصر، لجهله وظلمه، أبى إلا أن يؤثر استبدال الأدنى بالذي هو أعلى، مكتفيا بـ«السيان»، مع العلم بأن «السيان» سير في الأرض لا يقف

الإنسان على معاني «الإسراء»، ناهيك عن أسرار «العروج».

ب. الأصل في العقل أنه فعل كلي؛ ذلك أن العقل ليس مجرد فعل من الأفعال الإدراكية، بل هو أصل هذه الأفعال، بحيث تنفرع عليه جميعها، فيكون في كل واحد من هذه الإدراكات نصيب من العقل، حتى لو كان أكثرها تغلغلا في الحس؛ وهكذا، فإن العقل ينطق في كل إدراك نُطِقَ الروح فيه، دلالة وشهادة وذكر، حتى إنه لا إدراك إلا وهو دال على القيوم وشاهد على الباري وذاكر للخالق، شَعُرَ به مَنْ شعر، وغفل عنه من غفل؛ ولما كان العقل فعلا نافذا في كل الإدراكات، نقل إلى هذه الإدراكات شيئا من صفته الكلية، متجليا في سعي الإدراكات إلى التعاون فيما بينها، حتى إن بعضها قد يتسع نشاطه متى تعطل غيره؛ وبحسب ما يحفظ الإدراك من المنقول إليه من كلية العقل يكون موصولا بكمال العقل؛ وكمال العقل، متى حُفِظت كليته، يكون بدوره موصولا بكمال الروح، فيلزم أن كمال الإدراك موصول بكمال الروح بفضل كمال العقل؛ فأين من هذا ما لجأ إليه الإنسان المعاصر من تجزئة العقل التي أفقدته كماله المتجلي في دلالاته وشهادته وذكره، فجعلت منه عقلا ناقصا لا يدل ولا يشهد ولا يذكر، فما الظن بالإدراكات التي هي أجزاء العقل، فقد زادت عن أصلها فقدا للكمال درجات؛ لا جرم أن الإنسان المعاصر لم يعد يعبا مطلقا إن كانت هذه الإدراكات تحمل أدنى دلالة أو شهادة أو ذكر.

ج. الأصل في العقل أنه فعل قيمي؛ ذلك أن العقل ليس إدراكا خالصا للأحداث أو الظواهر كما لو كانت تنعكس فيه انعكاس الصور في المرآة؛ فليس العقل مرآة للواقع، وإنما هو، على الحقيقة، مرآة للفطرة الحافظة للمعاني الروحية والقيم الأخلاقية التي ائتمن عليها؛ فمن خلال هذه الفطرة الماثورة في الروح ينظر العقل إلى الوقائع كما لو كانت هذه الفطرة هي منظاره، فيكسو هذه الوقائع من قيم هذه الفطرة قدرا يزيد أو ينقص؛ وعلى قدر اتصال العقل بهذه الفطرة الروحية، يكون تبيينه لحقيقة هذه الوقائع، لأن حقيقتها ليست في تجرُّدها من القيم، وإنما في تلبسها بها؛ فهذه القيم هي مفاتيح الوجود ومناهج السلوك، نظرا لأنها مأخوذة من الأساء الحسنی، استبصارا، ومن أحكام الشريعة، استدلالا؛ غير أن الإنسان المعاصر لا يزال على اعتقاده بأنه يمكن أن يتجرد من قيمه، ويرى الواقع على ما هو عليه، بالرغم من أنه لم يستطع في أكثر من مجال

أن يقف على هذا الواقع الخالص، فهذه «ميكانيكا الكم» تكشف كيف أنه لم يهتد قط إلى ضبط المكونات الدقيقة للمادة، إذ النظر إلى هذه المكونات بواسطة الإضاءة يُحدث تحوُّلاً فيها؛ فإذا كان مجرد النور الحسي يحدث تغيراً في هذه العناصر الدقيقة، فما الظن بالقيم التي هي عبارة عن أنوار معنوية! ولا مرء في أن النور المعنوي أبلغ في التأثير من النور الحسي، بدليل العقل الذي هو نور معنوي.

3- العمل باعتباره عبادة؛ كان تصوُّري لمفهوم «العمل» متأثراً بالتصوُّر المتداول الذي يجعل منه نشاطاً مألَّه تملُّك أشياء الطبيعة، بحيث أقيم الإنسان مقام السيد للطبيعة، رفضاً لواقع مربوبيته، وطمعاً في مقام الربوبية؛ لكن ما لبثت أن عدلت، بسبب تجربتي التربوية، عن هذا التصور ذي الأصل الفلسفي، إلى تصوُّر آخر يجعل من «العمل التعيشي» وسيلة تَحُلُّ وتَقْرُب إلى الباري مثله مثل العمل التعبدي ولو أن العمل التعبدي الخالص يبقى هو المثال الأعلى الذي يُحتذى والمَعِين الثَّر الذي يُنهل منه، ذلك لأنه يحقق من الاتصال بالحق سبحانه ما لا يُحقِّقه عملٌ غيره، ثم لأن العمل التعبدي تفرُّغ للمعبود الأعلى؛ بينما العمل التعيشي تسبُّب إليه؛ وفرق بين التفرُّغ للمعبود الأعلى والتسبب إليه، إذ الأول وقوف على باب خدمته، بينما الثاني طلب الطريق إلى خدمته؛ وأذكر هنا كيف أن للعمل التعيشي وجوهاً تقرِّبه من العبادة.

أ. الأصل في العمل أنه أداء للأمانة؛ ليس المراد بالعمل مراكمة الإنسان لأسباب القوة، وإنما نهوضه بأسباب الأمانة؛ فيوجب عليه ذلك أن يتجرَّد من إرادة التملك، فلا يباشر الأشياء، وكأنه سيد مُسلَّط عليها، وإنما عبد سَخَّرَ له، وإلا فلا أقل من أن يتعلق بالمالك الحق الذي ملَّكه ما ملك، فيكون شعوره فيها ملك أنه عبد مسخَّر لربه بقدر ما سَخَّرَ له ما ملك؛ وحينها، تراه يجتهد في أن يتعامل مع الأشياء بما يريد أن يعامله به ربُّه، فلا يتصرف فيها بما يؤذيها في ذاتها أو يؤذي بها الآخرين، بل لا يتصرف فيها إلا بعد أن يكون قد وفاها حقوقها، فيأتي انتفاعه بها منضبطاً بأداء ما وضعت عليه من واجبات، حتى كأنها، بعد هذا الأداء، تأذن له في الانتفاع بها، مسخَّرة له، حتى إذا انتفع بها شكر الذي سَخَّرَ له الأشياء والأعمال، إنتاجاً واستثماراً؛ ومتى قام الإنسان باستغلال ما سَخَّرَ له على شرائطه الائتمانية، فقد تعبَّد لربه بعمله الذي تعيَّش به؛ أما الإنسان المعاصر، فلا

يرى في الأشياء «مسخرات»، وإنما «ممتلكات» ولما يباشر العمل فيها؛ أما بعد مباشرة هذا العمل، فإنه يرى فيها «مستهلكات»؛ فلا يملك إلا لكي يستهلك؛ ويسمى هذا الامتلاك من أجل الاستهلاك بـ«تسخير الطبيعة»، مضيفا إلى نفسه ما حقه أن يضاف إلى ربه؛ إذ التسخير تعبيد، ولا أحق بالتعبد له من مولاه، جل جلاله.

ب. الأصل في العمل هو أنه مخلوق؛ ما دامت الأمانة التي حملها الإنسان عبارة عن قيم أخلاقية تمدّه بها الأسماء الحسنى، وتقررها أحكام الشريعة، فقد توجّب عليه أن يرعى الأخذ بهذه القيم في كل عمل من الأعمال، تعبدا كان أو تعيشا؛ فلئن كانت هذه القيم تبدو إقامتها أظهر في العمل التعبدى منها في العمل التعيشي، فإن الرعاية لها في العاملين متساوية من جهة مطلباتها وإن اختلفت شكلا أو قدرا، إذ أن رعاية القيم في التعبد تدور، رأسا، على تأمين الإخلاص لله فيه، بينما رعايتها في التعيش تتوسط، في تحصيل هذا الإخلاص، بتخليص هذا العمل من الشبهات التي يتسبب فيها الدخول في الأسباب، حتى إذا خلّص من الشبهات، استحق أن يُتوجّه به إلى الحق سبحانه؛ ومتى التزم المتعيش بهذه القيم المثبتة، أسائيا وشرعيا، سلك طريق التخلق؛ وبحسب هذا الالتزام، تكون درجة المتعيش من التخلق؛ وليس في القيم، بعد المحبة، كالإخلاص قدرة على طي مراتب التخلق كما أنه ليس فيها كالحياء قدرة على التحفيز على الإخلاص؛ وعلى هذا، فإن حال المؤمن أنه لا ينفك يتقلب بين الحياء والإخلاص؛ فإن استحيا، أخلص، تأبنا من رؤية حظوظ نفسه؛ وإن أخلص، استحيا من إخلاصه، مشاهدا التقصير فيه، فيزداد إخلاصا، فيستحي منه، وهكذا دواليك.

ج. الأصل في العمل أنه إحياء؛ الإحياء على نوعين: «إحياء الروح» و«إحياء الجسم»؛ والغالب على الاعتقاد هو أن العمل التعيشي يحمي الجسم، ولا يحمي الروح، فينبغي عدم الاستغراق فيه بالكلية، حتى لا يكون سببا في الانصراف عن العمل التعبدى، وهو وحده الذي يحمي الروح؛ فهذا الاعتقاد يصح لو أن التعيش يؤتّى به في انقطاع تام عن القيم الأخلاقية التي ينهض بإقامتها التعبد؛ أما إذا حمل من القيم التي تتوفر في التعبد قدرا معينًا، فإنه يَرِث من قدرته على إحياء الروح، حتى إذا زاد هذا القدر، زادت هذه القدرة، وما يدريك لعل هذا القدر لا يزال يزيد، حتى تساوي قدرته في الإحياء قدرة

التعبد! بيد أن ذلك لا يعني مطلقاً أنه يسد مسده أبداً، وذلك لأسباب عدة، أحدها، أن التعيش وسيلة، والتعبد مقصد، والمقصد مقدّم على الوسيلة؛ والثاني، أن الأصل في التعبد هو التقرب، بينما الأصل في التعيش هو التكبس، والتقرب مُقدّم على التكبس؛ والثالث، أن من التعبد ما هو للحق سبحانه، بينما كل التعيش هو للإنسان، والمختص بجانب الحق سبحانه مقدّم على المعمّم في جانب الإنسان؛ أما إذا قام المتعّيش بما يتوجب في حقه قيامه بما يتوجب عليه في تعبد، فإن تعّيشه قد يورّثه من الإيمان ما يورّثه له تعبد، فيحيي الروح إحياء تعبد لها، فضلاً عن إحياء الجسم؛ ولما كان إحياء الجسم وسيلة إلى إحياء الروح، جاز أن يورّثه تعّيشه، هو الآخر، قدراً من الإيمان بموجب هذا التوسل، فيحيي الروح إحياء التعبد له؛ وهكذا، يجوز أن يحيي العمل التعيشي الروح، لا من جهة واحدة، وإنما من جهتين اثنتين، إذ يحییها من جهة كونه مقصداً، ويحييها من جهة كونه وسيلة إلى ما يحييها.

وختاماً، فهذه تُنفّة من آثار السلوك وثمار المعرفة للصلة التربوية العميقة التي جمعتني بقُدوتي الرباني ذي الخلق المحمدي العارف بالله سيدي حمزة بن العباس؛ فأفضاله عليّ أكثر من أن أحصيها؛ واعترافي ببعضها، هاهنا، إنما هو من باب التحدث بالنعمة؛ فشكراً لا ينقطع، وحداً لا ينفد لأرحم الراحمين الذي منّ عليّ بأن هداني إلى هذه الصحبة الخالصة لوجهه، فهذّبني بما لم أكن به مهذباً، وبصّرني ما لم أكن به مستبصراً؛ فمعاذ الله أن أنسب إلى نفسي ما هُديت إليه بفضل ربي! فأسأله، سبحانه وتعالى، أن يتولّى عني جزاء هذا المربي الكبير بما تولّى به جزاء أحبّ عباده إليه، إنه سميع الدعاء، آمين، والحمد لله رب العالمين.

المراجع العربية

- الأصفهاني، الراغب: [1987]، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الوفاء، المنصورة.
- ابن عبد السلام، العز: [1998]، شجرة المعارف والأحوال، دار الفكر المعاصر، بيروت.
- ابن القطان، أبو الحسن: [1994]، النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، دار الصحابة للتراث، طنطا.
- الجوزية، ابن قيم: [1998]، مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الجوزية، ابن قيم: [1998]، أعلام الموقعين، 4ج، دار الجيل، بيروت.
- الجوزية، ابن قيم: [1999]، مدارج السالكين، 3ج، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الحنبلي، ابن رجب: [1997]، جامع العلوم والحكم، دار الحديث، القاهرة.
- الرازي، ابن شاهاور: [1993]، منارات السائرين ومقامات الطائرين، دار سعاد الصباح، الكويت.

- طه، عبد الرحمن: [1997]، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- طه، عبد الرحمن: [2000]، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- طه، عبد الرحمن: [2005]، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- طه، عبد الرحمن: [2012]، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- طه، عبد الرحمن: [2012]، روح الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- طه، عبد الرحمن: [2014]، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.
- طه، عبد الرحمن: [2016]، شرود ما بعد الدهرانية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.
- طه، عبد الرحمن: [2016]، من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.
- الغزالي، أبو حامد: [1975]، إحياء علوم الدين، ج6، دار الفكر.
- القصري، أبو محمد: [1995]، شعب الإيمان، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المالكي، ابن حجر: [2002]، الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار الحديث، القاهرة.

المراجع الأجنبية

- BABES, L.: [2004], **le voile démystifié**, Bayard, Paris.
- BAUBEROT, J. et alii: [2004], **le voile que cache-t-il?** Les Editions de l'Atelier, Paris.
- BAUBEROT, J.: [2012], **La laïcité falsifiée**, La Découverte, Paris.
- BENKHEIRA, M. H.: [1997], **l'amour de la loi**, PUF, Paris.
- BENSLAMA, F.: [2002], **La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**, Aubier, Paris.
- BOLOGNE, J. C.: [1986], **Histoire de la pudeur**, Perrin.
- BOLOGNE, J. C.: [2010], **Pudeurs féminines**, Du Seuil, Paris.
- BONNET, G.: [2003], **Défi à la pudeur**, Albin Michel, Paris.
- BONNET, G.: [2005], **Voir / Etre vu**, PUF, Paris.
- CINQ-MARS, J. M.: [2003], **Quand la pudeur prend corps**, PUF, Paris.
- EL GUINDI, F.: [1999], **Modesty, Privacy and Resistance**, Berg, New York.
- FOESSEL, M.: [2008], **la privation de l'intime**, Seuil, Paris.

- FREUD, S.: [1962], **Trois essais sur la théorie de la sexualité**, Gallimard, Paris.
- GOBILLARD, E.: [2012], **La pudeur**, L'Echelle de Jacob, Dijon.
- GUINDON, A.: [1998], **L'habillé et le nu**, Cerf, Ottawa.
- HABIB , C. (dir.): [1992], **la pudeur**, Editions Autrement, Paris.
- HAVELANGE, C.: [1998], **De l'oeil et du monde**, Fayard, Paris.
- LACAN, J.: [2013], **Le désir et son interprétation**, Editions de la Martinère, Paris.
- LACAN, J.: [1996], **Les formations de l'inconscient**, Seuil, Paris.
- LACOUTURE, j.: [2005], **Eloge du secret**, Editions Labor, Bruxelles.
- LAGRANGE, F.: [2008], **Islam d'interdits, Islam de jouissance**, Téraèdre, Paris.
- LAMBIN, R. A. [1999], **Le voile des femmes**, Peter Lang, Bern.
- KAUFMANN, J-C. : [2010], **Corps de femmes, Regards d'hommes**, Poche.
- METRAL, C-G.: [1996], **La pudeur**, Collection Le sens de l'image, Revue de l'Université de Bruxelles.
- QUINET, A.: [2003], **Le plus de regard**, In Progress Editions du Champ lacanien.
- RIOUFOL, I.: [2000], **La tyrannie de l'impudeur**, Editions Anne Carrière, Paris.
- ROSSLER, B.: [2005], **The value of privacy**,

- Polity Press, Cambridge.
- RUBIN, G.: [2011], **Eloge de l'interdit**, Eyrolles, Paris.
- SCHELER, M.: [1956], **La pudeur**, Aubier, Paris.
- SCHELER, M.: [1933], **Zur Ethik und Erkenntnislehre**, Der Neue Geist Verlag Berlin.
- SELZ, M.: [2003], **La pudeur, un lieu de liberté**, Buchet/Chastel, Paris.
- TÜRK, A.: [2011], **la vie privée en péril**, Odile Jacob, Paris.
- WAJCMAN, G.: [2004], **Fenêtre**, Editions Verdier, Lagrasse, France.
- WAJCMAN, G.: [2010], **L'oeil absolu**, Denoël, France.
- WHITAKER, R.: [1999], **The end of privacy**, The New Press, New York.
- ZOUARI, F.: [2002], **le voile islamique**, Favre, Lausanne.

أ. د. طه عبد الرحمن

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

3- روح الحجاب

في هذا الكتاب الثالث من «دين الحياء» تولى الفيلسوف المعروف طه عبد الرحمن الرد على «الإنسان المعاصر» فيما أورد من شبهات على الحجاب وألصق من تهم بالاحتجبة، إن ظهورا بالفضاء العام أو انتهاكا لحقوق الإنسان أو خرقا لمبدأ العلمانية أو ممارسة للتبشير أو اشتغالا بالتسييس أو إعماءً للأنظار أو إثارة للشهوة الجنسية؛ وبنى رده المدعوم بأدلة عقلية مفصلة على نظريته الائتمانية التي تجعل قيمة العمل في وصله بين بُعدين: بُعد أفقي يقع به الإسرائء بالجسم، وبُعد عمودي يقع به العروج بالروح؛ فيكون لارتداء الحجاب بُعد إسرائي يتجلى في ستره لجسم المحتجبة، وبُعد روحي يتجلى في تعلقها بنظر الإله إليها، واتخاذ حجابها معراجا لها إلى عالم الروح؛ ولما كان الحجاب ينزل من الحياء الذي هو أس الأخلاق منزلة الظاهر من الباطن، فقد لزم أن تكون أخلاق الإسلام أخلاق حجاب مظهرها وأخلاق حياء مخبرها.

الثمن: 8 دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-8024-18-4



9 786148 024184 >

بيروت - لبنان

الهاتف : 00966-11-4169258

الفاكس : 00966-11-4169259

البريد الإلكتروني: info@taefti.com

الموقع: www.taefti.com

إبداع
EBDAA

المؤسسة العربية للدراسات والنشر